2
4.

Ueber

Herrn Kant's

Moralreform.

von

Gottlob August Tittel.

Frankfurt und Leipzig
bey den Gebrüdern Pfähler.

1786.

An den Leser.

Philosophen, wenn sie einander ihre Bemerkungen, auch wo sie abweichend sind, öffentlich mittheilen, brauchen keine Verbeugungen. Wahrheit — ihr einziges Ziel, rechtfertiget sie. Wer Wahrheit mit Aufrichtigkeit suchet und prüft — in welchem Winkel der Erde er leben mag, der ist des Philosophen Freund.

Ich verehre den Verfasser der Metaphysik der Sitten, wegen seines tiefdenkenden Talents: ohne es für Pflicht zu halten, jede Anwendung jenes Talents zu billigen, oder darum in seine Meinungen einzustimmen.

Man dürfte vielleicht bei dieser kantischen Schrift einen dreifachen Fall als möglich unterstellen. Entweder suchet der Verfasser die Sittenlehre selbst

auf Spize und Knopf zu sezen: indem er sie auf Principien stüzt — und diese für die einzigmögliche und einzignothwendige erklärt, von denen er am Ende selbst nichts mehr begreiflich findet, als daß sie unbegreiflich sind. Aber von dem edlen Mann was unedles denken, wie unedel wäre das nicht! Oder will er nur zum Scherz es versuchen, wie weit die sonst gesunde und gerade Menschenvernunft durch eine in Dunkel sich hüllende, in ein Heer eigenmächtig geschaffener Phrasen und Ideen künstlich sich einspinnende Weisheit (wenn man es Weisheit nennen darf) sich täuschen und durch eine andere — sich rein rühmende Vernunft aus sich selbst versezen lasse? Auch dies, bei einem solchen Thema, einem solchen Ton und Gang, ist wohl nicht zu gedenken. Oder wenn es Hrn. K. mit dem allem wirklich Ernst ist (dies ist der dritte Fall): so kann ich es doch selbst mir durch nichts anderes, als des Verfassers gar zu häufigen Gebrauch abstrakter Terminologien erklären: wobei auch wohl der beste Denker, indem er von der wirklichen Welt zu weit sich abführen lässet, zulezt in Gefahr geräth, in den Irrgängen einer reinvernunftscheinenden Phantasei sich völlig zu verlieren.

Uebrigens bin ich bei dieser ernst- und mühevollen Arbeit dem Hrn. Verfasser Fuß auf Fuß ge-

folget und hab' es mir zur Pflicht gesezt — die kantische Säze, wo es mir nöthig schien, in eine verständlichere Kürze zusammenzuziehen: um deren Einsicht hierdurch dem Leser nach Möglichkeit zu erleichtern, und den Gang der kantischen Untersuchung ihm merkbarer zu machen.

Dem Publikum, dessen Aufmerksamkeit schon lange auf die kantische Reformen gespannt war, hoffe ich einen angenehmen Dienst zu erweisen: indem ich durch eine genaue, aber bescheidene Prüfung dieses neuerschienenen Werks eine Mühe auf mich genommen habe, die so mancher — wegen der eigenen Dunkelheit und Schwierigkeit der kantischen Schriften gescheuet haben dürfte. Und selbst Hr. K. als Philosoph, wird dies Unternehmen — wo nicht verdienstlich, doch unschuldig finden.

Jene Stellen, wo der Ausdruck vielleicht zu stark und lebhaft scheinen möchte, bitte ich immer mit des Herrn Verfassers voranstehenden harten Aeusserungen und Vorwürffen gegen jenes unschuldige und liebenswürdige System, das Glückseligkeit und Sittlichkeit aufs innigste zusammenverknüpft, und gegen so viele würdige Männer, die es angenommen haben — in Verbindung zu neh-

men (wie von andern schon z. B. Tübinger gel. Anzeigen v. J. 1786. S. 106. folg. scharf gerüget worden; auch in des Herrn Prof. Cäsar philosophischen Journal 1785. 3tes St. S. 467. nicht unbemerkt geblieben): also nicht anders als zur Vertheidigung der guten Sache abgenöthiget zu betrachten. Die Sache, wofür ich spreche, ist die Sache der Glükseligkeit, als Princip der Sittlichkeit: welche durch die kantische Mystik — wo nicht zu Grunde gerichtet, doch in die allermislichste Lage gesezt würde; da es augenleuchtend wird, daß reine Pflicht (reine Tugend) bei Herrn Kant, innerhalb ihrer Sphäre nichts anderes ist, als Surrogat für das, was (im mystischen Sinn) die reine Liebe Gottes war.

Aus den hier vorliegenden Säzen urtheile selbst, mein Leser! Urtheile — ohne Vorurtheil und einiges Ansehen der Person, für die Wahrheit selbst. Geschrieben Carlsruh im Merz 1786.

Tittel.

„Ein guter Wille, allein hat einen unbedingten und unbeschränkten Werth. Alle übrige Eigenschaften des Menschen — Naturgaben und Glüksgüter, können gut und böse werden, je nachdem der Charakter dessen, der sie besizt, beschaffen ist."

Das heißt also: der Mensch kann alle andere Güter übel gebrauchen, wenn er kein gutes Herz besizt. Das läugnet niemand.

„Bei dem guten Willen kommt es nicht auf die Wirkung — wie viel, oder wenig dadurch ausgerichtet wird, oder irgend einen vorgesezten Zwek — sondern allein auf das **Wollen** an, d. i. der Wille an sich selbst ist gut."

Aber guter Wille ist doch immer — auf Wirken des Guten abzielender und verständiger Wille. Verständiger Wille ist nicht denkbar ohne Zwek. Unwirksames (träges, todtes) und zwekloses Wollen ist doch kein guter Wille. Zuerst freilich muß ich das Gute wollen, dann — wirken,

Aber, was in der Ordnung der Dinge das erste ist, ist darum nicht das wichtigste, — das einzige. Nur wenn das Wirken unmöglich wird, behält freilich auch das Wollen noch seinen Werth. Si desint vires, laudanda tamen voluntas.

„Vernunft wurde dem Menschen gegeben, blos einen guten Willen im Menschen zu gründen: nicht, als ob der gute Wille ein Mittel zur Glükseligkeit werden sollte, sondern als an sich selbst das höchste Gut. Wäre Glükseligkeit der eigentliche Zwek eines vernünftigen Wesens, so würde die Natur durch Instinkt viel besser ihn erreicht haben, als durch die trügliche Leitung der Vernunft. Lebensgenuß und Zufriedenheit verliehrt nur gar zu oft, bei der Kultur der Vernunft. Nun aber, wenn der gute Wille zur ersten, unbedingten; Glükseligkeit aber — zur zweiten und bedingten Absicht der Vernunft angenommen wird: dann lässet sich wohl begreiffen, wie Glückseligkeit, als die zweite Absicht, der ersten Absicht d. h. des guten Willens halber, selbst durch die Vernunft beschränkt werden könne."

Aber! wenn der gute Wille — Richtigkeit und Harmonie der Gesinnungen, nun nicht blos Bedingung, sondern wesentlicher Theil der Glükseligkeit ist: dient denn Vernunft, — indem sie den guten Willen begründet, nicht auch zugleich zur Glükseligkeit? Was soll der gute Wille dem Menschen doch, wenn er sein Glük nicht beför-

dert? Güte des Herzens kann und darf mich doch nicht unglüklicher machen, als ich ohne sie wäre. Freilich! um einen guten Charakter zu behaupten, muß ich manchen augenbliklichen, scheinbaren, sinnlichen Vortheilen entsagen. Aber im Ganzen kann ich unmöglich dabei für mein Glük etwas verliehren. Gewinnen muß ich vielmehr. Entweder muß man einen sehr einseitigen, — etwa von gewissen gegenwärtigen, körperlichen Vortheilen und Geniessungen abgezogenen Begriff von Glükseligkeit unterstellen; oder es ist ein harter — mit dem gemeinen Menschenverstande unverträglicher Saz: daß der gute Wille (ein guter Charakter) das absolute und höchste Gut des Menschen sei, und gleichwohl seine Glükseligkeit aufhalte oder beschränke. Ewig kann das keine Philosophie für Menschen seyn, welche die Stimme der Natur — die sie zur Glükseligkeit loket und ruft, erst nur dunkel, durch Gefühl, vernehmen; dann aber durch die hinzutretende Vernunftbelehrungen heller, voller und deutlicher verstehen lernen. Ich weiß nicht, ob — lehren, daß man gut seyn, gut wollen müsse, nur weil es gut ist — gut wollen: ohne zu fragen und zu wissen, wofür? und warum? ohne einige Absicht auf Glükseligkeit — Wirkung und Zwek, was anderes, als Menschenglük zerstören — heißen könne. Bis zu einem absoluten — für Menschenglük durchaus unfrucht=

baren Gutem sich aufspekuliren: ist überspannte und schädliche Spekulation. Schädlich! weil ein solches Gut der Mensch nicht lieben kann. Ich soll gut seyn um weniger glüklich zu seyn: wer darf eine solche Forderung an den Menschen wagen? Ein gutwollender — gutgesinnter Mensch will ich seyn, eben darum, weil der gute Mensch (im Ganzen und nach der Wahrheit genommen) immer glüklicher ist als der böse. Auch der allergemeinste Mensch, wenn er zu irgend einer Uebelthat Anlaß und Reizung gehabt, aber aus standhaftguter Gesinnung sie nicht begienge, würde, wenn man ihn, nachdem jener Kampf einmal überwunden ist, nun fragen wollte: warum er es nicht gethan? wohl schwerlich antworten " darum that ich es nicht, weil es an sich gut ist, das Gute wollen." Aber —" wie wohl! wird er sagen, wie leicht ist es mir jezt ums Herz, daß ich es nicht gethan! Was für Vorwürfe und Peinigungen würd' ich nun tragen! wie viel würde ich dafür leiden müssen! Unsere Natur ist in ihrer Grundlage auf Glükseligkeit (Wohlseyn) gestimmt. Die Vernunft soll wägen und richten: und das Wichtigere, das Bessere dem Menschen empfehlen. Gutes wollen — nur weil es gut ist, gutes wollen: giebt für Verstand und Herz keinen Sinn und keine Kraft. Bei aller Achtung für höhere, spekulative Kennt-

nisse, würde ich doch nie für einen solchen eiteln Gözen der Abstraktion meine Knie beugen. Haben doch die Stoiker selbst (guter Wille „bona mens" ist doch gewiß ein stoischer Begriff) die Idee von Freudigkeit, Zufriedenheit und Glük mit ihrem Begriff vom höchsten Gut aufs innigste verbunden. Und wer kann denn auch sein höchstes Gut wohl anders denken, als eben unter dem Begriff der dadurch auch für ihn zu erreichenden möglichsten Glükseligkeit? Mein höchstes Gut muß mir geniesbar seyn: und in dem Grad, wie ich es geniese, mein Glük befördern. — Noch eins! Wenn die Vernunft, wie sie hier angeschuldiget wird, so trüglich ist, dem Menschen den Weg zur Glükseligkeit zu zeigen: wird sie bei Gründung des guten Willens denn weniger trüglich seyn? Es ist ein falscher Saz, und eine vernunftbeleidigende Anklage, daß die Anbauung der Vernunft des Menschen Glük verminderе. Eben dadurch wird der Mensch der höchsten und würdigsten Freuden empfänglich gemacht; wodurch mancher sinnliche Genuß, den er freilich etwa darum sich versagen mußte, überwiegend ersezt und vergütet wird. Eben dabei fühlt sich der Mensch in der Uebung seiner edlern Fähigkeiten und dem unterscheidenden Vorzug seiner Natur.

" Bei einem guten Willen handelt der Mensch immer genau aus Pflicht. Also — gar nicht um eines Nuzens willen. Auch nicht — blos der Pflicht gemäß, aber aus Neigung; sondern auch seiner Neigung zuwider, nur darum weil es Pflicht ist, so zu handlen, wie z. B. ein Unglüklicher sein Leben erhält, ohne es zu lieben. Es kann sogar eine Handlung liebenswürdig seyn und dennoch ohne sittlichen Werth: wenn sie aus Neigung — nicht aus Pflicht geschiehet. Das Gebot, unsern Nächsten, auch unsere Feinde zu lieben, saget nicht, daß wir es aus Neigung (denn Neigung leidet kein Gebot) sondern bei aller Abneigung — aus Pflicht thun sollen. Nur das Gesez (als objektives Princip des Willens) und reine Achtung für das Gesez (Maxime), gesondert von Absicht und Wirkung, die dadurch erreichet werden solle, z. B. irgend eines angenehmen Zustandes, oder Beförderung eigener oder fremder Glükseligkeit, giebt den reinen Begriff von Pflicht."

In diesen Säzen lieget, wie mich dünkt, viel zweideutiges. Der moralische Werth des Menschen bestehet in dem, daß Pflicht selbst bei ihm zur überwiegenden Neigung werde. Die Stärke dieser Neigung erhöhet seinen Werth. Je mehr Abhaltungen oder Reizungen im Wege liegen, welche diese Neigung besiegt, um so stärker muß sie seyn. Um so höher ist nun auch ihr Werth. Also unterscheide man nur Neigung für Pflicht (als Hauptneigung) und die der pflichtmäßigen Neigung etwa entgegenstehende

besondere Neigungen von einer andern Art. Aus Pflicht handeln, ohne Neigung: ist ein Joch und eine sittliche Sklaverei. Reine Achtung für das Gesez kann nicht ohne Neigung seyn. Das Gesez selbst muß ich lieben. Und um es zu lieben, muß ich seine wohlthätige Wirkungen und heilsame Einflüsse zuerst erkennen und empfinden. Auch meinen Feind soll ich lieben: heißt nicht, ich soll mit Widerwillen ihm gutes thun; sondern aus vernünftiger Betrachtung der heilsamen Folgen z. B. meiner eigenen Zufriedenheit und des gemeinen Besten soll ich wohlwollende, freundliche und liebreiche Gesinnungen auch gegen Feinde bei mir zur Neigung werden lassen d. h. mein Gemüth an eine solche Fassung gewöhnen, daß es auch Feinden (obgleich nicht genau darum, weil sie Feinde sind) mit Wohlthun und Zuneigung beigethan sey.

„Das allgemeine Gesez, welches der lezte Bestimmungsgrund eines an sich und ohne Einschränkung guten Willens werden muß, lieget in dem Saz: handele so, daß du auch wollen kannst, daß deine Maxime (dein praktisches Principium) allgemein werden möge. Also — darf ich z. B. durch ein falsches Versprechen aus einer Verlegenheit mich retten? Frage dich selbst: kann ich es wollen, daß diese Maxime allgemein werde? Nun! wenn du das nicht wollen

kannst, so muß deine Maxime verwerflich seyn. Laß also nur immer diesen Saz deinen Kompaß seyn."

Weiset nicht aber dies Gesez doch selbst unmittelbar auf die Folgen hin, die nun eine solche Maxime, ihrer Allgemeinheit nach, für mich und andere haben würde? Nur aus den Folgen kann ich ja erst entscheiden, ob ich es wünschen und wollen könne, daß sie allgemein werde, oder nicht. Ueberall kann ich ein Gesez nicht denken ohne Handlung, wohin es, als auf seinen Gegenstand, eine wesentliche Beziehung hat; und eine Handlung kann ich nicht ohne Folgen denken, die für uns oder andere dadurch hervorgebracht werden, und welche nun die Handlungen — oder irgend eine auf solche Handlungen sich beziehende Maxime, empfehlen oder verwerflich machen. Das Gesez ist ja nur der allgemeine Ausdruck, oder das Abstrakt, worinn das Gemeinschaftliche gewisser Handlungen und ihrer Folgen, aus einer Menge einzelner Fälle, zusammengefaßt und bezeichnet wird. Der allgemeine Ausdruck, als Formel, im theoretischen wie im praktischen (Axiom oder Gesez) löset sich immer in die einzelne Begriffe und Fälle wieder auf, wovon er abgezogen wurde; und reichet nicht um ein Haar weiter, als diese reichen. Wie ich nicht um einen Schritt weiter damit komme (wie schon der weise Locke bemerkt) wenn ich nun die

Formel gelernt habe, daß etwas nicht zugleich seyn und nichtseyn könne: eben so werd' ich auch dadurch nicht weiter gebracht, daß man mir sagt — " handele so, daß du auch wollen kannst, daß deine Maxime allgemein werden möge." Bei der Anwendung kommt es nun dort doch immer auf die Verhältnisse der einzelnen Begriffe: und hier auf die Beschaffenheit der einzelnen Fälle d. h. auf die Wirkungen und Folgen jeder solchen Handlung an. Formeln darf jeder zwar sich wählen, wie er sie am schiklichsten findet. " Handele so, daß du auch wollen kannst, daß deine Maxime allgemein werden möge " diese Formel saget denn doch im Grunde nur so viel: handele so, wie du vernünftigerweise wünschen kannst, daß andere in jedem solchen Fall (auch besonders gegen dich, und einer gegen den andern) handeln möge. Nebst dem, daß dieser leztere Ausdruck schon bekannter und einleuchtender ist, scheinet er um deswillen noch etwas zum voraus zu haben, weil die gemeine Vernunft viel eher und leichter über den einzelnen, vorliegenden Fall, als über Allgemeinheiten entscheidet. Und diese Allgemeinheit selbst müßte dann doch auch nur von jedem solchem, völlig so bestimmten Fall, verstanden werden. Du willst — sage ich dem gemeinen Menschen, um jezt dich aus der äussersten Noth zu retten, an einem

fremden Eigenthum dich vergreiffen. Willst du auch, daß ein solches Verfahren (Maxime) allgemein werden möge? In jedem solchen Fall — wird er sagen, unter den nemlichen Umständen und Verhältnissen, darf jeder andere auch so handelen.

„So weit bringet den Menschen schon die gemeine Vernunft. Nur darum, weil der Mensch so gern das Gebot der Pflicht mit dem Interesse seiner Neigungen und Bedürfnisse (oder was er nun überhaupt unter dem allgemeinen Namen von Glückseligkeit denkt) vereinigen möchte: und wenn dieses mit jenem in Gegensaz kommt, in Verlegenheit gesezt wird; nur darum muß die räsonnirende Vernunft hinzutreten und deutliche Anweisung ertheilen."

Wie schon gesagt, der Gegensaz zwischen Pflicht und Glükseligkeit kann immer nur scheinbar seyn. Der Mensch soll glükselig seyn durch Beobachtung seiner Pflichten. Aller vernünftige Unterricht kann nur dahin zielen, das grössere und wichtigere Gute dem Menschen wahrnehmbar zu machen, und eine vorwiegende Neigung für das höhere Gute (was im Ganzen zu seinem Glük mehr beiträgt) in ihm zu erwecken. Der gemeine Menschensinn und die gemeine Menschenvernunft empört sich dagegen, so bald man etwas dem Menschen als Pflicht aufladet, ausser aller Beziehung auf Glükseeligkeit. Jedes

Gebot

Gebot (wie die allgemeine Erfahrung lehrt) wird dem Menschen verdächtig, wiedrig und lästig, wenn es nur, als Gebot, und nicht durch seinen heilsamen Einfluß auf Glückseligkeit gelten soll. Diese wesentliche Einrichtung der Natur kann keine Spekulation und Spizfindigkeit umschaffen oder verändern.

" Pflicht und Sittlichkeit ist kein Erfahrungsbegriff und kann es nicht seyn; sondern von aller Erfahrung durchaus unabhängig und nur auf reine Vernunft gegründet. Die Erfahrung zeiget kein einziges Beispiel, wo nicht auf eine merklichere oder unmerklichere Weise, in naher oder entfernter Beziehung, irgend ein Antrieb der Selbstliebe zu guten und edelen Handlungen mitgewirkt haben könnte. Dann geschah' es aber schon nicht eigentlich aus Pflicht. Die Idee von Pflicht und Sittlichkeit gehet verlohren, wenn man sie aus Erfahrungen hervorleiten will; und der Feind der Tugend hat alsdann gewonnen. Um daher nicht ganz diese hohen Begriffe fallen zu lassen, muß man die Ueberzeugung in sich bevestigen, daß es blos reine Vernunftsbegriffe sind, und daß die Frage gar nicht davon sei, ob sie auch durch Erfahrung sich bewähren. Da überdies das Gesez der Sittlichkeit ein nothwendig allgemeines Gesez seyn muß, für alle vernünftige Wesen, die wir (ausser dem Menschen) aus Erfahrung nun gar nicht kennen: so ist es unmöglich, die Erfahrung, als Erkenntnisprincip den sittlichen Gesezen un-

terzustellen. Und es würde der Sittlichkeit mit einer solchen Unterstellung sehr übel gerathen seyn. Denn Beispiele (wie die Erfahrung sie geben kann) müssen schon immer nach frühern Principien der Moralität geprüft und beurtheilet werden. Das Original hiervon lieget ganz allein in der Vernunft. Erhebe man sich zuerst zu diesen reinen Vernunftquellen; und stimme dann immerhin die Sittenlehre, nachdem sie durch jene Principien hinreichend gestüzt worden, in Popularität herunter, um derselben mehr Eingang und Beifall zu verschaffen."

Also von reiner Vernunft ist hier die Rede. Ist denn überall Menschenvernunft so reine Vernunft? Und wenn sie es nicht ist, was wollen wir denn aus reiner Vernunft entscheiden? Man hat die verschiedenen Seelenpotenzen mit besondern Namen bezeichnet, um die verschiedene Fortgänge ihrer Operationen dadurch merkbar zu machen. Im Natursystem sind alle diese Potenzen aufs innigste zusammengeflochten. Eines leitet zu dem andern fort: Von dem ersten rohen Eindruk, den die Seele empfängt, bis zu dem ihr erreichbaren Grad der Ausbildung. Vermittelst der Sinnen sammelt die Seele zuerst einzelne Bilder und Impreßionen. Die Phantasei schaffet sie durch mancherlei Mischungen in verschiedene Gestalten und Formen. Der Verstand hebt die wichtigere heraus, verdeutlichet, ordnet. Die Urtheilskraft spürt den

Verhältnissen nach, vergleichet — sondert das Misstimmige und verbindet das Schikliche. Die Vernunft knüpfet ganze solche Reihen von Begriffen aneinander. Nur stufenweise Erhebung der Seele! Fortschreitende, weitergeführte Operation! Aber wo fienge sie an? Von den Sinnen. Ohne den ersten Stof von den Sinnen empfangen zu haben, würde miteins das ganze Geschäft des Denkens stille stehen. Von dieser untersten Stufe mußte die Seele bis zu der obersten, durch den in der Natur ihr vorgezeichneten Gang hinaufsteigen. Aus Erfahrungszeug bilden sich durch Verarbeitung und Fortführung ihre höchste und würdigste Begriffe. Diese fortführende und verarbeitende Kraft ist Vernunft. Die so verarbeitete, ausgebildete, verglichene, in einandergeknüpfte Erfahrungen machen den ganzen Umfang und die Masse vernünftiger Kenntnis aus. Auch der Gottesbegriff konnte nur aus dieser Quelle, und durch diesen Weg der Seele zugeführet werden. Durch Anschauung der Sinnenwelt und Vergleichen menschlicher Werke und menschlicher Eigenschaften hob sich die Seele allmählich zu dem hohen Begriff der Gottheit — eines allwirkenden und allvollkommenen Geistes auf. Wer noch einigen Zweifel hieran haben könnte, der frage die Menschengeschichte. Reine — nicht von Erfahrung ausgeführte, ganz von aller Erfahrung

unabhängige Vernunft, ist keine Menschenvernunft. Alle Abstrakta müßen endlich — wie weit auch immer diese Zurückführung reichen mag, nun doch in Elementarbegriffe auflösbar seyn, die auf Erfahrung beruhen. Und jedes Abstrakt, das nicht auf diesem Boden erzeugt wurde, ist Chimäre. Vernunft — ist doch keine isolirte, von der übrigen Menschennatur so abgeschnittene Provinz, daß man ihre Begriffe aus allem Zusammenhang mit den übrigen herausheben darf. Stetigkeit herschet im Menschen, wie in der ganzen übrigen Natur. Vom Empfinden geht es zum Denken: von Erfahrung zu Vernunft. Vernunftbegriff ist nur erhöhter Empfindungsbegriff. Mittelbar nehmen die Vernunftbegriffe ihren Ursprung doch immer auch aus Erfahrung (innere oder äußere Erfahrung; eigentliches Empfinden oder Reflexion). Allerdings müßen nun auch die Begriffe von Pflicht und Sittlichkeit (mit oder ohne Beziehung auf Glückseligkeit) wie alle unsere Begriffe, zulezt in Erfahrung zurückgehen. Und warum sollen sie es nicht? "Weil man kein einziges Beispiel einer ganz streng und eigentlich aus Pflicht geschehenen Handlung mit völliger Gewißheit aufzustellen vermag." Vorerst ist ja aber nur die Rede von dem Begrif — wie er entstehet? noch nicht von der Realität und Wirklichkeit. Durch willkührliche Kombi-

nation einzelner, aus der Erfahrung gezogener Begriffe, kann ein Kompositum sich formen, das überall in der Wirklichkeit nirgends zu finden ist. Ein solcher Begriff löset sich aber nun doch bei der Dekomposition, seinen Bestandtheilen nach, in Erfahrung auf. — Und wenn ein Mensch schon nicht mit Gewisheit von dem andern wissen kann, nach was für Beweggründen er gehandelt habe — ob er genau und streng durch die Vorstellung von Recht und die Liebe zum Gesez zu solcher Handlung bewogen worden sei: so kann er es doch, bei unterhaltener Reflexion von sich selbst bestimmen. Aus eigener Erfahrung kann also doch der Mensch nun schon den Begriff von Pflicht erhalten. „Auch dies kann er nicht" sagt Hr. K. Und warum? "Weil der Mensch von keiner einzigen seiner eigenen Handlungen mit Gewisheit sagen kann, daß er sie aus reiner Pflicht gethan, d. h. daß nicht irgend ein Antrieb der Selbstliebe, oder eine Aussicht auf eigenes Wohlseyn und Zuträglichkeit, wenigstens im Verborgenen mitgewirkt." Sehr richtig gesagt! Ohne eine Aussicht auf Wohlseyn und Zuträglichkeit kann der Mensch überall nicht handeln. Soll darum aber etwas aufhören, Pflicht zu seyn, nicht mehr aus Pflicht geschehen seyn? weil es geschahe, Wohlseyn zu gründen und zu befördern. Dies würde nicht weni-

ger heissen, als die ganze Naturökonomie des Menschen zerrütten. Herr Kant wird seinen so ganz willkürlich angesezten, und (nach seinem eigenen Geständnis) mit allen wirklichen Erscheinungen im Menschen streitenden Begriff von Pflicht und Sittlichkeit, ewig nicht rechtfertigen können. Warum muß der Begriff von Pflicht so hoch und übermenschlich angesezt, von aller Beziehung auf Zuträglichkeit und Glückseligkeit, Genuß und Vergnügen, gesondert; so spizig zugeschnitten und hinausgedrehet seyn, daß man ihn in der Wirklichkeit überall nicht finden kann? Was dem Menschen empfohlen wird, was er lieben soll, das muß für ihn erreichbar seyn. Wohl! der pflichtliebende Mensch darf nicht eigennüzig seyn — nicht bei jeder guten Handlung auf einseitige, oft niedrige Belohnungen hinschielen. Aber lieben darf er doch sich selbst, und in dem ganzen System seiner Handlungen und seiner Pflichten, aus natürlichem Drang und Verlangen, die Gründung seines höchsten Wohlseyns zum Augenmerk behalten. Er wird oft geringere, eitele oder scheinbare Vortheile, denen der Eigennuz nachhaschet, einer höhern und edlern Zufriedenheit aufopfern, und darum großmüthig, wohlthätig, duldsam ꝛc. sich bezeigen. Aber den Lohn der Zufriedenheit wird man ihm doch dafür nicht absprechen oder rauben wollen. War

es nicht edel genug, nur durch schöne Handlungen seine Zufriedenheit zu erzielen? Will man den Begriff von Pflicht noch höher treiben, so verlieret man ihn ganz. Es bleibt kein Gegenstand menschlichen Bestrebens. Man kämpft vergebens gegen die Natur. Eine Sittenlehre, die man auf solche, bis ins Uebermenschliche und Unnatürliche ausgespizte und sublimirte Begriffe bauen wollte, müßte durchaus unfruchtbar und schädlich seyn. Doch es scheint, was längst die Stoiker lehrten " man muß die Tugend, als Tugend, um ihrer selbst willen lieben. " Das will Hr. K. nun unter diesem andern Ausdruk lehren " man muß Pflicht, als Pflicht, und an sich selber lieben." Nur legte der Stoiker hohe Zufriedenheit, Friede und Freude und das ganze Wesen menschlicher Glükseligkeit, mit in seinen Begriff von Tugend (man lese nur Seneka von der Glükseligkeit des Lebens). Aber Herr Kant will dies alles ja von seinem Begriff von Pflicht durchaus gesondert wissen. Was soll diesen dürren und unfruchtbaren — von allen anziehenden Reizen, von allen Erwartungen des Segens und irgend eines heilsamen Einflusses so völlig entkleideten Begriff von Pflicht, dem Menschen liebenswürdig machen? Hüte man sich für philosophischer Mystik! Ganz so saget der Mystiker: ich soll Gott lieben um sein selbst willen, ohne

zu denken, daß er mir gütig ist. Aber ohne Gottesgüte kann ich auch Gott nicht denken und nicht lieben. Eben so! Pflicht, als Pflicht, soll ich lieben; weil es Pflicht ist: ohne Absicht auf Zufriedenheit und Glük. Aber ohne Beziehung auf Menschenglük kenne ich nun überall keine Pflicht. Nur allein vom Gesez soll Pflicht ihre ganze Würde und ihre ganze Stärke erhalten. Aber woran hält das Gesez? Wornach prüfe ich, ob das Gesez gut sei? Wohin weiset das Gesez? Woraus entspringen alle Geseze? und wohin muß ich sie zurückleiten? Welches ist der innere und wesentliche Charakter und die einziglezte Quelle aller Pflichten und aller Geseze? Diese Fragen müßen entschieden seyn; sonst könnte jeder blinde Wille für Gesez sich gelten machen. Uebereinstimmung mit der Menschennatur und ihrer innersten Stimmung zur Glükseligkeit muß es seyn, wohin zulezt alle Regeln des Rechtverhaltens und alle Geseze zusammenlaufen.

" Es ist äusserst ungereimt, schon bei der ersten Untersuchung der Grundsäze, der Popularität willfahren zu wollen: wobei man auf alle gründliche Einsicht Verzicht thut und einen ekelhaften Mischmasch von zusammengestoppelten Beobachtungen und halbvernünftelnden Principien zum Vorschein bringet, daran sich schale Köpfe laben, einsehende — Verwirrung fühlen

und mit Unzufriedenheit die Augen wegwenden, Philosophen aber das Blendwerk wohl durchschauen, aber wenig Gehör finden — S. 31."

Hat diesen fast zu starken und leidenschaftlichen Ausfall gegen populäre (gemeinverständliche) Philosophie denn auch die reine Vernunft diktirt? Ich halte es gar nicht für unmöglich, auch die erste wissenschaftliche Principien, wenn sie nur wirklich auch für den Menschensinn und die Menschenvernunft erreichbar sind, durch einen leichten und natürlichen Vortrag, der menschlichen Wahrnehmung so nahe zu legen, daß jeder sie treffen kann. Aber wenn man den Menschen aus sich selbst versezt, in eine Welt reiner Intelligenzen ihn überführt — wo er gar sich nicht zu finden und zu halten weiß; den wirklichen Zusammenhang seiner Natur auflöset; immer in Wolken sich hüllet; dem armen Erdenvolk — wie vom Himmel herab, Dinge predigt, von denen es nichts fühlt, nichts denkt, nichts weiß; oder längstbekannte Dinge in einer unvernehmlichen Sprache, als neu, verkündiget: dann wird der gemeine Mensch verscheucht, und der Philosoph, der Wolken und Licht, Schalen und Kern mühsam sondert, wenn er nur Schalen und keinen Kern findet, fliehet dies undankbare Geschäft. In einem so hohnsprechenden Ton hätte Hr. K. gar nicht, oder doch erst nur am Schluß der ganzen Aus-

führung reden sollen: wo man zwischen der hier so verkleinerten populären und seiner unpopulären Philosophie eher eine Bilanz ziehen konnte.

"In diesem beliebten (populären) Geschmak haben die Moralisten bald die Bestimmung des Menschen, bald Vollkommenheit, bald Glükseligkeit, bald moralisches Gefühl, bald Gottesfurcht (eines von diesen oder verbunden) zu Principien der Sittlichkeit aufgestellt, ohne es nur sich einfallen zu lassen, daß sie in dem allem, auch nicht dem mindesten Theil nach, sondern von allem diesem unabhängig, ganz allein in reinen Vernunftbegriffen zu finden sind."

Aber wenn dieser Einfall nun auch zu sonderbar und völlig unausführbar wäre — eine Moral für Menschen durch Principien zu stüzen, wozu in aller menschlichen Erfahrung auch nicht ein einziges Datum anzutreffen ist; wenn diese sogenannte und so gepriesene reine Vernunft für unsere Menschenwelt ein Unding wäre, und die darauf gegründete reine praktische Philosophie zulezt in ein System von Spizfindigkeiten und eitelen Grillen sich auflößte: müßte man nicht jenen Moralisten danken, daß sie sich und andere für einem solchen Einfall verwahrt? Ich behaupte ohne Scheu, daß wenn Hr. K. und ich, und jeder mit reiner Vernunft denken sollte, weder er, noch ich, und keiner denken würde; weil diese reine Vernunft überall unser

Loos nicht ist. Alle unsere beste Vernunftbegriffe sind aus Erfahrungsstoff gewekt. Der äußere Sinn hat den innern Sinn geweit. Von den ersten eingesammelten Impressionen, durch Reflexion, hob sich die Seele allmählich zur Uebung ihrer edlern Fähigkeiten auf, wanderte durch Analogien und Abstraktionen, und ward so — vernünftig denkend. Wir vergessen die Geschichte des Menschen, wenn wir diesen Ursprung unserer Begriffe vergessen. Gottes Vernunft ist reine Vernunft. Aber für mich (subjektivisch) d. h. meine Vorstellung von dieser reinen Gottesvernunft ist doch selbst auch nur analogisch d. i. ursprünglich von Erfahrung ausgeführt, fortgebildet und erhöht. — Jene Methode — nenne man sie analytisch oder synthetisch und wie man will, immer von obenherein, aus abstrakten Begriffen zu räsonniren, scheinet eine mißliche Methode zu seyn. Führe man erst jene Abstrakta in ihren Ursprung zurük, zeige man erst wie ? und woraus ? sie in der Vorstellung gebildet wurden: so wird man ihren empirischen Ursprung bald entdeken.

" Eine so völlig isolirte — mit Anthropologie und Theologie und Physik unvermischte Metaphysik der Sitten ist nicht allein ein unentbehrliches Substrat aller theoretischen, sicher bestimmten Erkenntnis der Pflichten, sondern zugleich ein Desiderat von der höchsten

Wichtigkeit, zur wirklichen Vollziehung ihrer Vorschriften ꝛc. S. 32. f."

Was für eine Sittenmetaphysik mag das doch seyn? eine, ohne alle Rücksicht auf Körper "Menschen" und Gottesnatur, ohne alle Erfahrungshülfen, über Sittenprincipien für sich fortgrübelnde, über alles was Erfahrung den Menschen lehren kann, in eine intelligibile Welt hinausfliegende, sogenannte reine Vernunft. Was für Grübeleien wird sie herausgrüblen! In was für Hirngespinste hinein sich spinnen! Wer kann ihren wilden Flug denn halten? nachdem sie einmal sich unabhängig gemacht, und den einzigen Punkt — an dem sie bevestiget war, von dem sie Richtung erhielt, durchgeschnitten hat. Und eine solche Sittenmetaphysik soll doch ein unentbehrliches Substrat zur Theorie — zu aller sicher bestimmten Erkenntnis der Pflichten seyn? Am Ende wird sichs zeigen, ob durch diesen Weg, nachdem man lange und mühsam, ohne durch Erfahrung sich leiten zu lassen, in der Verstandeswelt nach einem Princip der Sittlichkeit herumgehascht, für sicher bestimmte Erkenntnis der Pflichten nun mehr gewonnen werde, als eben so viel "Pflicht ist Pflicht: und weil es Pflicht ist, darum ist es Pflicht". Auch für die Ausübung der Pflicht soll sie ein Desiderat von der höchsten Wichtigkeit seyn "weil der Mensch, in-

dem er so ganz unabhängig von allem was empirisch ist, d. h. ohne alle Rücksicht auf irgend einen Zweck und Gegenstand, Wirkungen und Folgen, sich etwas zur Pflicht machet, hierbei seiner hohen Würde sich bewußt, um so eher nun jenes alles verachtet." Im Grunde heißt das nur so viel: in dem armseligen Stolz, aus eigenmächtiger Bestimmung, ganz zweklos handeln zu können, soll das höchste moralische Triebwerk enthalten seyn. Die Vernunft kann nicht handeln ohne Gegenstand und ohne Zwek. Und nie kann es Pflicht seyn, so zu handeln. Doch! sehe man nun, wie der Verfasser den Begriff von Pflicht herausarbeitet.

"Für den vollkommensten Willen, d. i. der, seiner Natur nach, dem objektiven Guten gemäß ist, braucht es kein Sollen. Nur für den braucht es "Sollen" der nicht an sich schon nothwendig der Vernunft gemäß. (Was mag das objektive Gute seyn? da doch Hr. Kant überall von einem Gegenstand nichts wissen will?). Gut ist — (im Gegensaz des Angenehmen d. h. aus subjektiven Gründen nur für das Individuum, als Empfindung geltenden) was aus objektiven Gründen, als Vernunft, für jeden als vernünftiges Wesen gelten muß. Das Sollen (der Imperativ) bezeichnet immer eine Nöthigung, oder eine praktische Nothwendigkeit. Nun aber entweder

1. In Beziehung auf einen gewissen Zwek, wozu die Handlung nur Mittel ist; hypothetischer (bedingter) Imperativ. Und nach dem dieser Zwek nur

   a. als möglich (noch ungewiß) angenommen wird: problematischer Imperativ (Geschiklichkeitsimperativ in Beziehung auf Kunst)

   b. oder als wirklich (schon entschieden und bestimmt:) assertorischer Imperativ (Klugheitsimperativ in Beziehung auf Wohlseyn).

2. Oder ohne alle Beziehung auf irgend einen Zwek, wo die Handlung für sich, als Handlung, geboten wird: kategorischer oder apodiktischer Imperativ (Sittlichkeitsimperativ, in Beziehung auf Pflicht)."

Man stößet bei dieser Classifikation sogleich auf mancherlei Schwierigkeiten.

1. Von dem Geschiklichkeitsimperativ sagt Hr. K. (S. 41.) "Ob der Zwek vernünftig und gut sei, davon ist hier gar nicht die Frage" und erläutert es noch selbst mit dem Beispiel eines Arztes und eines Giftmischers. "Für die Absicht des einen — seinen Mann sicher zu heilen; und für die des andern — seinen Mann sicher zu tödten, hat die Vorschrift insofern gleichen Werth." Und doch sagte Hr. K. kurz zuvor "alle Imperativen (also auch der Geschiklichkeitsim-

peratio) werden durch ein Sollen ausgedrükt, und zeigen dadurch das Verhältnis eines objektiven Gesezes der Vernunft zu einem Willen an, der seiner subjektiven Beschaffenheit nach dadurch nicht nothwendig bestimmt wird (nicht in seiner Natur schon ganz vollkommen ist). Sie sagen, daß etwas zu thun oder zu unterlassen gut seyn würde, allein sie sagen es einem Willen, der nicht immer darum etwas thut, weil ihm vorgestellt wird, daß es zu thun gut sei. (S. 37.)" Ist das nicht Widerspruch?

2. Zur Erläuterung des Klugheitsimperativs sezet Hr. K. folgendes hinzu: "Es ist ein Zwek, den man bei allen vernünftigen Wesen als wirklich voraussezen kann, und also eine Absicht, die sie nicht etwa blos haben können, sondern von der man sicher voraussezen kann, daß sie solche insgesamt nach einer Naturnothwendigkeit haben, und das ist die Absicht auf Glükseligkeit (S. 42.)." Und doch soll das Princip der Glükseligkeit nur darum kein Gesez seyn "weil man auch von dieser auf Glükseligkeit abzielenden Vorschrift (dem Klugheitsimperativ) los seyn könne, so bald man die Absicht (glüklich zu seyn) aufgeben will." (S. 50.) Ueberlege man dies: "aus Naturnothwendigkeit ist es Zwek für mich glüklich zu seyn"; und doch "wenn ich will, kann ich auch dieses Zweks mich begeben". Man trauet beinahe seinen eigenen Augen nicht, wenn man in der Schrift eines Mannes, den man gern für ein Muster der Genauigkeit halten wollte, auf solche Stellen trift.

3. Eben so unvereinbar scheinet die Stelle (S. 50.) "daß der kategorische Imperativ nur allein Gesez, die übrige zwar Principien des Willens aber nicht Geseze heißen können" mit der vorhin schon angeführten Stelle zu seyn: "daß alle Imperativen das Verhältnis eines objektiven Gesezes der Vernunft zu einem Willen anzeigen sollen. (S. 37.)"

4. Die Erklärung des sittlichen (kategorischen) Imperativs ist zuerst ganz willkührlich und allem Redegebrauch zuwider. Sittlich will Hr. K. nur blos diejenige Vorschrift nennen, die etwas lediglich um sein selbst willen gebietet. Also — sorge für deine Gesundheit, um dein Leben zu erhalten; sei mäßig, um gesund zu seyn ꝛc. ist nach ihm zwar Klugheitsregel, aber keine sittliche Regel. Doch! jeder darf ja Nahmen brauchen, wie er will, und sich erklären, wie er will. Nur vergessen darf er nicht, daß, was er nun in einer so willkührlichen Erklärung findet, oder darinn zu finden glaubt, auch eben so willkührlich sei, als es die Erklärung war d. h. für bewiesen muß er es nicht halten. Nun sehe man! Der kategorische oder sittliche Imperativ, sagt Herr Kant, ist (eben jener willkührlichen Erklärung nach) ganz durch keine Bedingung eingeschränkt, und gilt darum allgemein. Diese Allgemeinheit giebt daher den Charakter des Sittlichguten, und hiernächst die Formel an die Hand, worunter das oberste Princip der Sittlichkeit sich ausdrüken lässet: Handele so, daß du wollen kannst, daß deine Maxime allgemein (ein allgemeines Naturgesez) werde.

Ich

Ich will dann einmal diese Regel (doch nur als Folge aus einem willkührlichen Begrif) gelten lassen. Nun dies Gesez selbst aber, das Herr Kant aus der reinen Vernunft gefunden zu haben glaubt — wenn es nicht ein ganz leerer und steriler Ausdruk, sondern einiger Anwendung soll fähig seyn, ist seinem Innhalt nach ganz empirisch, d. h. es führet unmittelbar auf die Folgen und Wirkungen hin, wie wir sie aus Erfahrung kennen. Man darf glauben, daß Hr. K. die Anwendungen und Beispiele so gewählt, wie sie für seine Formel am besten zu passen schienen. Und doch leuchtet in diesen von ihm selbst gewählten Anwendungen (S. 53—56.) das Empirische überall hervor. Also — "einer ist aus Verzweiflung in der Versuchung, sich das Leben zu nehmen. Ist es aber auch recht? fragt er d. h. kann ich es wollen, daß diese Maxime (nemlich in so verzweifelten Lagen sich durch den Tod zu helfen) allgemein werde? Das Resultat ist — Nein! denn es wäre Widerspruch in der Natur, durch dieselbe Empfindung (der Selbstliebe) den Menschen zu Beförderung des Lebens anzutreiben, und Leben zu zerstöhren." Sehe man! wie schon zur Selbstliebe, also ins Empirische eingeleitet wird. Und Widerspruch wäre es dann nicht einmal Leben (dem Menschen zum Glük) und Tod (als das einzigmögliche Mittel wider Leiden) befördern. Wider den Selbstmord müßte man wohl ganz andere Gründe gebrauchen. "Ein anderer, aus Noth gedrungen, muß borgen; soll aber das Geld auf eine bestimmte Zeit wieder zu bezahlen versprechen, und

weiß, daß er es nicht kann. Ists recht — denkt er bei sich, es dennoch zu versprechen? d. h. kann ich wollen, daß eine solche Maxime (um sich aus der Noth zu retten, etwas zu versprechen, das man nicht leisten kann) allgemein werde. Das Resultat ist — Nein! denn wenn jeder es so machte, so würde Niemand zulezt auf eine solche Zusage hin sein Geld verborgen." Nicht wahr also? aus den Folgen doch (empirisch) wird zulezt alles entschieden. Die Entscheidung selbst dürfte auch in diesem Fall nicht ganz getroffen seyn; doch daran liegt hier nichts. "Ein dritter findet Talente in sich; möchte aber — weil er in guten Umständen sich befindet, lieber ganz sich den Vergnügungen widmen. Doch fragt er: ist dies recht d. h. kann ich wollen, daß diese Maxime (in guten Umständen sein Talent nicht fruchtbar zu machen, sondern nur Ergözlichkeiten zu suchen) allgemein werde? Das Resultat ist — Nein! denn er siehet ein, daß er als ein vernünftiges Wesen seine Fähigkeiten entwikeln soll; weil sie ihm doch zu allerlei möglichen Absichten dienen können." Absichten! allerlei mögliche Absichten! Wie konnte Herr Kant dies schreiben, ohne seinen kategorischen — von allen Absichten unabhängigen Imperativ, sein reines Vernunftgesez, sein absolutes Gebot, ganz zu vergessen? "das ohne irgend eine andere, durch ein gewisses Verhalten zu erreichende Absicht, als Bedingung, zum Grunde zu legen, dieses Verhalten unmittelbar gebietet." (S. 43.) Ein vierter ist reich und glüklich, aber untheilnehmend und gleichgültig,

ob es andern wohl oder übel gehe. Kann er wollen, daß eine solche Gesinnung allgemein werde? Er kann es nicht "denn ein solcher Wille würde sich selbst widerstreiten; indem der Fälle sich doch manche ereignen können, wo er anderer Liebe und Theilnehmung bedarf, und wo er, durch ein solches, aus seinem eigenen Willen entsprungenes Naturgesez, sich selbst alle Hoffnung des Beistandes, den er sich wünscht, rauben würde." Nun steiget also Herr Kant noch selbst zu den menschlichen Bedürfnissen herunter, wodurch der Wille eine Richtung zu dem Sittlichguten bekommen muß. Also, wenn Hr. K. seinem obersten Princip der Sittlichkeit nur die mindeste Anwendbarkeit geben wollte, mußte er doch selbst nun Absichten und Folgen, und Bedürfniße des Menschen mit in Anschlag bringen, und dies alles aus der Erfahrungswelt herbeiführen. Wie mochte der scharfsinnige Mann nun doch mit seinem reinen Vernunftprincip, womit kein Mensch — er selbst auch nicht, ohne Erfahrungshülfen, aus der Stelle kommen kann, gleichwohl über alle Erfahrungsphilosophen so weit sich erheben, und so viel bittere Vorwürfe sich gegen sie erlauben? Soll denn die ganze kantische Moralreform etwa nur auf eine neue Formel sich beschränken? Was kann doch eine leere Formel helfen, der man ein reinvernünftiges Ansehen zu geben sucht, die aber zum Gebrauch durchaus untauglich ist, wofern man nicht Erfahrungsmaterialien ihr unterlegt? Es kann nichts helfen, wenn Hr. K. nun sagt "alle Pflichten sind von jenem einzigen Princip der Sittlichkeit ab-

hängig, doch nur was die Art der Verbindlichkeit, nicht was das Objekt der Handlung betrift". Denn man sahe an jenen Beispielen ja deutlich genug, daß eben aus der Beschaffenheit des Objekts und seinen Verhältnissen zur Menschennatur, aus seinen Folgen, doch immer erst der Punkt der Verbindlichkeit, oder Rechtmäßigkeit selbst bestimmt werden muß. Der kategorische Imperativ (damit ich es einmal für allemal sage) mit allem dem aufgedrükten Stempel reiner Vernunft, scheint mir ein wahres Spielwerk zu seyn. "Handele so, daß du wollen kannst, daß deine Maxime allgemein werde" lautet zwar hübsch und neu. Aber! wenn man Sinn, nicht Worte verlangt, so kann es doch nichts anderes heissen, als: Handele so, wie du es für gut und zuträglich halten kannst, wenn alle andere Wesen (die eben so handeln könnten) auch wirklich so handelten. Ein früherer, anderswoher zu bestimmender Begrif von Güte und Zuträglichkeit wird dabei nothwendig vorausgesezt: oder die ganze Formel giebt keinen Sinn. Aus der Formel also lern' ich nicht — was gut ist; sondern die Formel sagt mir nur überhaupt: "Thue das, was gut (gemeinnüzlich) ist." Nicht um einen Schritt werde ich durch jene veränderte, neu scheinende Formel: "Handele so, daß du wollen kannst, daß deine Maxime allgemein werde" weiter gebracht, als durch eines der bekanntesten Principien: "Handele so, daß durch deine Handlung und Handlungsmaxime (im Ganzen und in der Allgemeinheit genommen) Vollkommenheit befördert werde. Aus Erfah-

rungsstof (empirisch) muß sich nun erst durch Aufsammlung und Vergleichung einzelner Fälle, den Begrif von Gutem und Vollkommenen mir abstrahiren.

"Es scheint ein Widerspruch im menschlichen Willen zu seyn, wenn er ein Gesez übertritt. Denn indem er das Gesez erkennt, muß er wollen, daß es allgemein sei; und doch, indem er für sich eine Ausnahme macht, will er es in seiner Allgemeinheit wieder beschränken. Aber dieser scheinbare Widerspruch ist nur Streit der Neigung mit der Vernunft."

Seze man doch Vernunft und Neigung (Interesse) nicht in Widerspruch! Nach Vernunft und vernünftigen Gesez zu handeln, muß das höchste Interesse des Menschen seyn. Nur kennt der Mensch nicht immer sein wahres Interesse. Etwa in dem Augenblik der Handlung schien ihm etwas wichtiger und interessanter zu seyn, als das Gegentheil. Erst nachher, aus den Folgen, siehet er ein, daß er seinem wahren Interesse zuwidergehandelt. Das allerwichtigste Geschäft der Moral sei es, den richtigen Kalkul seiner wesentlichen Vortheile den Menschen zu lehren! um die möglichstgrößte Summe der Freuden und Geniesungen für sich selbst zu gewinnen: die er aber nach dem weisesten Naturzusammenhang nur in Verbindung mit dem gemeinen Bestem zu erreichen vermag; und eben darum falsch rechnet, so bald er sie durch

irgend einen andern Weg und außer jener Verbindung zu erreichen vermeint.

"Wenn es wirklich Pflichten giebt, so muß es auch kategorische Imperativen geben, d. h. so muß etwas an und für sich selbst, ohne einige andere Triebfeder, ohne irgend einen andern Zwek oder Beziehung, geboten seyn: und diese kategorische Imperativen müssen genau das enthalten, was zuvor angegeben wurde, nemlich die Tauglichkeit der Maxime zu einem allgemeinen Geseze. Aber damit ist noch die Wirklichkeit weder des einen noch des andern bewiesen — weder, daß es ein so absolutes Gebot, noch daß es wirklich Pflichten gebe."

In der That muß denn wohl etwas um sein selbst willen, als lezter Zwek und lezte Bestimmung, wohin alle Pflichten zusammenlauffen, gut und begehrenswürdig seyn; etwas, in dem die ganze Moral sich endiget. Aber wenn nun dies Absolute — dies Höchste und Aeusserste nichts anderes wäre, als eben das gemeine Weltbeste — Menschenglük und die möglichste Summe der Vollkommenheiten für empfindende und denkende Wesen (so weit sie irgend an die menschliche Erkenntnis reichen): gäbe denn dies nicht ein sehr brauchbares und einleuchtendes Princip, ein absolutes Grundgebot für die Moral, oder (wenn es denn so heissen soll) einen kategorischen Imperativ "handele so, daß durch deine Hand-

lung und Gesinnung das gemeine Weltbeste, das Wohlseyn empfindender und denkender Naturen — also auch dein eigenes Glück erhalten und befördert werde". Doch! über Formeln darf man ja nicht streiten. Immerhin nehme man auch dafür diese andere Formel "handele so, daß deine Maxime zu einem allgemeinen Gesez tauglich sei." Nur sage ich: Diese Formel, wenn sie Sinn und Wahrheit haben soll, enthält nichts anderes, und führet auf nichts anderes, als eben das zurük, was auch in jener andern Formel liegt. Warum wollen Philosophen selbst, aus eigensinnigem Anhang nur an Nominalien, Trennungen machen? Vereinige man doch, was immer sich vereinigen läßt! Dann freilich, wann Hr. K. sein absolutes Gebot überall von Glükseligkeit sondert: dann freilich dürfte die Wirklichkeit des kategorischen Imperativs schwer, oder völlig unmöglich zu beweisen seyn; und dann müßte das ganze Gebäude der Sittenlehre, wenn es daran hangen und darauf ruhen sollte, mit dem kategorischen Imperativ zugleich fallen und liegen.

" Versuche man es ja nicht, die Realität dieses Princips aus der besondern Eigenschaft der menschlichen Natur herzuleiten. Denn Pflicht soll praktisch unbedingte Nothwendigkeit der Handlung seyn, die nur

darum auch für den menschlichen Willen ein Gesez seyn soll, weil sie es für alle vernünftige Wesen ist. Was aus der besondern Naturanlage der Menschheit, aus menschlichen Gefühlen, oder aus der eigenen Richtung der menschlichen Vernunft abgeleitet wird: kann wohl für uns eine Maxime seyn, nach der wir zu handeln Neigung hätten, aber kein objektives Gesez, dem wir zu folgen angewiesen sind, wenn auch unsere ganze Neigung und Natureinrichtung dawider wäre. Und je mehr dies alles dagegen ist, desto mehr Erhabenheit und Würde hat das Gebot. (S. 59. 60.)"

Nun das sind wahrlich! unbegreifliche Dinge. Ein Sittengesez soll für den Menschen gelten, das seinen natürlichen Trieben und Stimmungen, der Anlage und Einrichtung seiner Natur widerspricht. Und was noch mehr ist, wenn es auch der menschlichen Vernunft und ihrer eigenen Richtung zuwider wäre: so soll es eben darum um so vielmehr als ein vernünftiges Gesez für Menschen gelten. Man hat der Stoa Uebertriebenheiten und Paradoxen vorgewerffen. Und noch hat kein Stoiker so gesprochen. Der Stoiker führt den Menschen doch immer in seine Natur, und lehrt ihn in der Gemäßheit mit der Natur Lebenspflicht und Lebensglük zu finden. Herr Kant führet im Gegentheil den Menschen aus seiner Natur und aus sich selbst heraus. Und wohin? In eine abgelegene, fremde, ungekannte Welt einer allgemeinen reinen Ver-

nunft. Denkt sich diese reine Vernunft hier auf dem Thron, und lässet von diesem eingebildeten Thron, für alle ihr zugehörige Wesen — ohne einige Rüksicht auf die besondere Naturanlagen und Natureinrichtungen der verschiedenen Ordnungen dieser Wesen (die doch auch selbst ein Werk der Vernunft "weil die Verstandeswelt den Grund der Sinnenwelt und ihrer Geseze enthält" S. 111.) ein Allgebot ausgehen, von umbedingter und unbeschränkter Nothwendigkeit. Ist das Dichtung, oder Philosophie, oder was ist es? Kann in einem Vernunftreich ein so unerhörter Despotismus herrschen? Heißt das nicht, Vernunft durch Vernunft zerstöhren? Kann je Vernunft mit vernünftiggeordneten Werken, d. h. mit sich selbst in Widerspruch seyn? Ich kenne keinen Widerspruch, wenn das nicht widersprechend ist. Jedes widernatürliche Gesez muß durch sich selbst sich zernichten. Aus einem blosen Ideal allgemeiner reiner Vernunft eine Sittenlehre herausholen, die überall gegen die wirkliche Natur anstößet: was für eine Sittenlehre mag das seyn? — Ich weiß nicht, was ich aus der folgenden Stelle machen soll.

" Hier sehen wir nun die Philosophie in der That auf einen mislichen Standpunkt gestellt, der fest seyn soll, unerachtet er weder im Himmel noch auf der Erde

an etwas gehängt, oder woran gestüzt wird. Hier soll sie ihre Lauterkeit beweisen, als Selbsthalterin ihrer Geseze, nicht als Herold derjenigen, welche ihr ein eingepflanzter Sinn, oder wer weiß, welche vormundschaftliche Natur einflüstert, die insgesamt, sie mögen immer besser seyn, als gar nichts, doch niemals Grundsäze abgeben können, die die Vernunft diktirt, und die durchaus völlig a priori ihren Quell, und hiemit zugleich ihr gebietendes Ansehen haben müßen; nichts von der Neigung des Menschen, sondern alles von der Obergewalt des Gesezes und der schuldigen Achtung für dasselbe zu erwarten, oder den Menschen widrigenfalls zur Selbstverachtung und innern Abscheu zu verurtheilen." (S. 60.)

Für eine reine praktische Philosophie, nach kantischen Grundsäzen, für ihre Realität und Fruchtbarkeit, wäre nach dieser Aeußerung — welchen Anstrich von Ehrwürdigkeit und Erhabenheit man ihr auch immer geben will, nun wenig zu hoffen. Eine Sittenlehre dem Menschen empfehlen "die weder im Himmel noch auf Erden an etwas gehängt, oder woran gestüzt werden kann" wäre, dächt' ich, eben so viel, als die Sittenlehre in ein eiteles Hirngespinnst verwandeln. Und alle die pompöse Metapher von Herold und Selbsthalter ꝛc. kann hier nichts helfen. Der gemeine Mensch verstehet ja nichts von dieser köstlichen Deklamation. Staunen kann er, weil er es nicht versteht. Aber wo

bleibt die belehrende Kraft und der wirksame Eindruk aufs Herz? — Gern wünschte ich — und jeder aufmerksame Leser wird es mit mir wünschen, daß auch diese andere Stelle dem Verfasser nicht entschlüpft seyn möchte.

" Wider diese Nachlässigkeit oder gar niedrige Denkungsart, in Aufsuchung des Princips unter empirischen Bewegursachen und Gesezen, kann man auch nicht zu viel und zu oft Warnungen ergehen lassen; indem die menschliche Vernunft in ihrer Ermüdung gern auf diesem Polster ausruht, und in dem Traum süsser Vorspiegelungen (die sie doch statt der Juno eine Wolke umarmen lassen), der Sittlichkeit einen aus Gliedern ganz verschiedener Abstammung zusammengeflikten Bastard unterschiebt, der allem ähnlich sieht, was man daran sehen will, nur der Tugend nicht, für den, der sie einmal in ihrer wahren Gestalt erblikt hat." (S. 61.)

Will nun Hr. K. den Menschen selbst darum zum Bastard machen, weil er ein aus Empfinden und Erkennen gemischtes Wesen ist; weil die Natur ihn nicht zum reinen Engel schuf! Lasse man Einheit seyn, was Gott zur Einheit schuf! Die Seelenkräfte sollen mit und durcheinander, nicht getrennt und nicht vereinzelt wirken. Gott gab dem Menschen Erfahrung und Vernunft, wie zwei Augen. Warum will man ihm eines verbinden? — Wolken, Traum, Bastard rc.

sind das Epitheten, die man einer wirklich-menschlichen Moral, d. h. einer aus der wirklichen Menschenökonomie, dem ganzen Zusammenhang seiner Anlagen und Fähigkeiten, hervorgeleiteten und darauf gegründeten, der gemischten Menschennatur angemessenen — und darum fruchtbaren und einleuchtenden; das in seinem Zusammensaz dennoch harmonisch gestimmte Menschenwesen in seiner schönen Harmonie auch darstellenden Moral aufladen darf? Oder müßen sie nicht vielmehr jene — aus reinen Intelligenzen gewebte, übermenschliche und widernatürliche, den Menschen selbst in seiner Natur zerreissende, umschaffende, nur Streit und Widerspruch im Menschen erzeugende; über Himmel und Erde und Wirklichkeit hinausphantasirende; und ich weiß nicht — in welchen Luftregionen und durch welche Allgewalt sich haltende abstruse Sittenlehre treffen? Doch man folge dem Verfasser nun weiter in die Untersuchung, ob? und wie? ein so absolutes Gebot (ein kategorischer Imperativ) d. i. ein durch sich selbst gültiges, sich selbst gebietendes Gebot, möglich sei.

" Gesezt es gebe etwas, dessen Daseyn an sich selbst einen absoluten Werth hat, was, als Zwek, an sich selbst ein Grund bestimmter Geseze seyn könnte: so würde in ihm, und nur in ihm allein, der Grund ei-

nes möglichen kategorischen Imperativs d. i. eines praktischen Gesezes liegen. Nun sage ich: Der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen existirt als Zwek an sich selbst, nicht blos als Mittel für diesen oder jenen Willen, sondern muß in allen seinen, sowohl auf sich selbst als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen jederzeit zugleich als Zwek betrachtet werden."

Nun bin ich mit dem allem doch wieder nur um einen Namen, oder einen andern Ausdruk reicher geworden. Zuvor sagte man mir: Die Vernunft müße für sich selbst gebieten. Dies hieße natürlich so viel — ohne irgend einen andern Gegenstand und Zwek vor sich zu haben, als sich selbst. Wie das möglich sei? war die Frage. Und die Antwort ist: " weil die vernünftige Natur sich selbst als Zwek betrachtet. Damit ist im Grunde nicht mehr und nicht weniger gesagt, als vorhin. Indeß wird vermittelst dieses Ausdruks das absolute Gebot (der kategorische Imperativ) näher zum Menschen übergeleitet und die Formel heißt nun so: "Handele so, daß du die Menschheit (in deiner und jedes andern Person) immer als Zwek betrachtest". Analysire man diese Formel! Also die Menschheit soll ich als Zwek betrachten. Nur fragen muß ich hierbei: Die Menschheit, ihrem ganzen und völligen Begriff nach, d. h. das völlige menschliche Wesen, den ganzen Innbegrif, und

die ganze Summe seiner Kräfte, Anlagen und Fähigkeiten (Körper und Sinnlichkeit mit eingerechnet)? Oder nur einem Theil nach? etwa nur in sofern die Menschheit zur vernünftigen Natur gehört. Wäre das leztere: so würde der konkretiven Menschheit zu wenig damit geholfen seyn. Denn nun hätte ich immer nicht den Menschen, sondern nur ein Stück vom Menschen zum Augenmerk. Also nicht die getheilte, sondern die ganze und völlige Menschheit soll ich als Zwek betrachten: nun bin ich aber auch sogleich empirisch. Denn Naturanlagen, Naturtriebe, Naturneigungen gehören doch gewiß zum völligen Menschenwesen. Wo bleibt nun wieder die reine Vernunft? Kurz! ich komme mit der reinen Vernunft in der wirklichen Menschenwelt nirgends naus. Uebrigens lasse ich das Princip, die Menschheit immer als Zwek zu betrachten, ganz gern gelten. Nur sage ich; wenn es Sinn und Wahrheit haben soll, heißt es nun doch und kann nichts anderes heissen als — "mache es zum Zwek deiner Handlungen, die Menschheit in deiner und jedes andern Person zu erhalten und zu vervollkommnen." Aber ist denn das nun nicht das längst bekannte (aber von Hrn. K. so verschriene und verworfene) Princip der Glükseligkeit, d. i. der Selbstliebe und des Wohlwollens? Beides, Selbstliebe und Wohlwollen, löset sich ja in

Achtung für die Menschheit auf, die wir in uns selbst und andern uns ähnlichen Wesen finden. Wegen dieser innern Uebereinstimmung des Princips, unter der einen oder der andern Formel, will ich auch zugeben, daß die bestimmtern Arten von Pflichten auf das kantische Princip: "Betrachte die Menschheit bei deinen Handlungen immer als Zwek" sich so gut zurükführen lassen, als auf dies andere gleichhaltige Princip: "mache es zum Zwek deiner Handlungen, die Menschheit zu erhalten und zu vervollkommen, d. h. liebe dich selbst und andere menschliche Wesen. Doch finde ich in den von Hrn. K. gemachten Anwendungen wirklich manches gezwungene und übelpassende. Man sehe!

" Aus Ungeduld will jemand sich das Leben nehmen. Aber so würde er die Menschheit nicht als Zwek, sondern als Mittel (von der Unruhe sich zu befreien) gebrauchen. Also ist es gegen Pflicht."

Aber der Selbstmörder könnte nach kantischen Grundsäzen wohl auch sagen: Der Körper, den ich tödte, ist ja nur Erscheinung, nicht das Ding, nicht "mein Ich". Für mein "Ich" also für die Menschheit (als Zwek) tödte ich diesen lästigen und beschwerlichen Körper. — Dies sollte Anwendung auf die Selbstpflichten seyn.

" Einer will durch ein lügenhaftes Versprechen aus einer Noth sich retten, aber eben damit braucht er die Menschheit (in der Person des andern) nur als Mittel, nicht als Zwek."

Aber! könnt' er sagen: ich betrachte doch die Menschheit in mir selbst als Zwek. Die Frage also ist hier nur von der Kollision. Und davon hat Hr. K. mich nichts gelehrt. — Dies sollte Anwendung auf die nothwendige (vollkommene) Pflichten seyn.

" Noch deutlicher fället der Widerstreit gegen das Princip anderer Menschen in die Augen, wenn man Beispiele von Angriffen auf Freiheit und Eigenthum anderer herbeizieht."

Also auch Eigenthum (äußere Güter) werden von Hrn. K. mit zur Menschheit (als Zwek) gezogen. So wird der Begriff der Menschheit ziemlich ausgeweitet. Nun möchte ich doch wissen, was Mittel bliebe.

" Das Subjekt, welches Zwek an sich selbst ist, dessen Zweke müßen, wenn jene Vorstellung bey mir alle Wirkung thun soll, auch, so viel möglich, meine Zweke seyn." (S. 69.)

In diesem Saz, der den Grundsaz der verdienstlichen (unvollkommenen) Pflichten gegen andere abgeben soll, liegt zu viel unbestimmtes. Weil ich (in jeder Person) die Menschheit als Zwek

betrachte,

betrachte, darum soll ich auch jedes Menschen (auch des bösen und lasterhaften) Zweke befördern? Herr Kant wird doch nun die Menschheit nicht etwa wieder auf den blos reinvernünftigen Theil des Menschen beschränken, nach dem er kurz zuvor so gar Güter und Eigenthum (extra posita) mit in den Begrif der Menschheit gezogen hatte.

" Zu jenem ersten Princip (handele so, daß du wollen kannst, daß deine Maxime allgemein werde) und diesem zweiten (betrachte die Menschheit immer auch als Zwek) kommt noch dieses dritte: die Idee eines allgemeingesezgebenden Willens; oder die Formel: (wie sie hernach ausgedrüket wird) betrachte **deinen Willen immer zugleich als einen allgemeingesezgebenden Willen.** "

Ueber diese lezte Formel müßen wir den Aufschluß noch erwarten. Formeln sind es doch nur, und Hr. K. giebt es selbst auch für nichts anders aus. Nur keine Geheimnisse erwarte man darum. Einerlei Sache, in einerlei Sinn, ist auf dreierlei Weise gesagt. Die reine Vernunft — sagt Hr. K., gebietet mir, was an sich selbst und ohne Bedingung gut (Allgemeingültigkeit) d. h. was für sich selbst Zwek (Zweksvorzug) und durch sich selbst geboten ist (Autonomie). In dieser Eigenschaft eines oberst-selbstgesezgebenden Willens glaubt Hr. K. die

Auflösung der Schwierigkeit, und den Grund aller vermeinten Verirrungen, aller vor ihm gewesenen Philosophen gefunden zu haben: die den Begrif von Pflicht mit irgend einem Interesse für den Menschen zusammenknüpfen wollten. Keiner dachte daran — sagt Hr. K., daß der vernünftige Wille nicht blos dem Gesez unterworfen, sondern auch selbstoberstgesezgebend sei. Es scheint, ich soll mir also die Willen aller vernünftigen Wesen als eine Versammlung, oder ein Kollegium denken, worin jedes Glied nun selbst mit zur Gesezgebung wirkt, aber doch auch selbst dem Gesez unterworfen ist. " Dieser selbstoberstgesezgebende Wille kann nicht von irgend einem Interesse abhängen. Denn ein solcher abhängender Wille würde selbst noch eines neuen Gesezes bedürfen, welches das Interesse nun erst zu einer allgemeintauglichen Maxime bestimmt (S. 72.)". Aber wenn ich etwas als das höchste und absolute Interesse, als die lezte und nothwendige Bedingung eines vernünftigen Willens gedenke z. B. Glükseligkeit: so kann dies doch ganz wohl mit der obersten Gesezgebung bestehen. Ob ohne alles Interesse Pflicht geboten werden könne? wollt' ich wissen. "Pflichtgebietender Wille ist oberstgesezgebender Wille" sagt man mir. Aber ob selbst der oberstgesezgebende Wille — darf ich weiter fragen, ohne alles Interesse jemals

gesezgebend werden könne? Das ist der Punkt. Man beweise, daß er in Verbindung mit irgend einem höchsten und absoluten Interesse z. B. Glükseligkeit aufhören müsse, oberstgesezgebend zu seyn. — Mit der schimmernden Idee eines allgemeingesezgebenden Willens gehet Hr. K. in ein Reich der Zweke. Und in diesem Reich der Zweke ist nun wieder der kategorische Imperativ der Mittelpunkt d. h. jedes vernünftige Wesen ehret sich selbst als Zwek, und jedes andere vernünftige Wesen auch als Zwek; und wird von jedem andern, sich selbst auch als Zwek ehrenden Wesen, wieder als Zwek geehrt. „So entstehet eine systematische Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Geseze".

„In diesem Reich der Zweke wird es nun Princip: **Handele so, daß dein Wille durch seine Maxime immer zugleich als allgemeingesezgebender Wille sich betrachten kann.** Der vernünftige Wille muß sich immer auch auf jedes andere vernünftige Wesen erstreken. Und der vernünftige Wille gehorcht keinem Gesez, als dem, das er zugleich selbst giebt. Und in dem, daß er sich selbst Zwek ist, bestehet allein seine Würde. Andere Dinge können, nach Bedürfnis oder Neigung, einen Preiß (Marktpreiß oder Affektionspreiß) haben. Nur Sittlichkeit hat in sich selbst — **Würde.** Denn nur Sittlichkeit ist die Bedingung,

worunter der Mensch sich selbst als Zwek betrachten kann. Und die Tugend erhält ihren hohen unvergleichbaren Werth blos durch den Antheil, den sie dem Menschen, als vernünftigen Wesen, an der allgemeinen Gesezgebung verschaffet; indem sie durch ihre Maximen ihn tauglich macht, ein gesezgebendes Glied im Reich der Zweke zu seyn. Autonomie ist der Grund der Würde der menschlichen und vernünftigen Natur u. s. w."

Etwas von Wahrheit lieget in diesen Säzen. Nur bei weitem in zu viel Fiktion eingewikelt, mit zu viel Dunkel umhüllt, mit zu viel Inanitäten versezt, durch zu viel Umwege und Cirkumduktionen herausgeführt (man nehme die Säze nicht in der Kürze, wie ich sie hier zusammengestellt, sondern sehe sie einmal bei dem Verfasser der Metaphysik der Sitten selbst (S. 74. folg. nach.). Warum muß ich mich zuerst in eine intelligibile Welt, in ein idealisches Reich, in eine Versammlung gesezgebender Geister denken? um zu lernen, daß Sittlichkeit und Tugend dem Menschen seine höchste Würde gebe. Und (wenn ich mich denn hineingedacht) was sollen diese versammelte Geister nun mit und für einander beschliessen? Was hat diese allgemeine Gesezgebung für einen Gegenstand und für einen Zwek? "Jeder betrachtet sich selbst, und jeder den andern als Zwek". Wohl! wenn dies so viel heissen soll: jeder suchet seine

eigene und die Glükseligkeit des andern. Aber nach Hrn. K. soll und darf es das nicht heissen. Seine allgemeine Gesetzgebung will nur das Wollen, als Wollen; nicht den Gegenstand des Wollens. Sie will und gebietet, weil sie gebietet und will. Keine Seele aber verstehet etwas hiervon. Und jene Gesezgeber verstehen ganz gewiß auch nichts davon. Ist das tiefer Vernunftgang? Ist das hohe Forschungskraft? Ist das reinphilosophischer Geist? Dies alles nicht! sondern wahrer Luxus der Vernunft: oder wie sonst soll man es nennen? — Noch eins! Wenn Hr. K. den hohen Werth der Tugend und der Sittlichkeit in dem Antheil sezt, welchen sie dem Menschen an der allgemeinen Gesezgebung verschaft: so möcht' ich doch fragen, ob dieser Antheil an der allgemeinen Gesezgebung denn nun die Tugend selbst? oder das Interesse der Tugend sei? Das erstere kann nicht wohl seyn. Die Tautologie wäre zu stark: "Tugend erhält ihren hohen Anspruch eben dadurch, daß sie dem Menschen einen Antheil an der allgemeinen Gesezgebung verschaffet". Es muß wohl also Interesse der Tugend seyn. Aber so knüpft ja Hr. K., dessen ganze Moralverbesserung dahin geht, den absoluten Willen der Vernunft blos durch sich selbst gelten zu machen, unvermerkt nun doch den stolzen Gedanken "Allgemeingesezgeberin zu seyn" ihr an:

und schiebet für das reelle Interesse der Glükseligkeit das blos idealische Interesse einer allgemeinen Gesezgebung ein. Warum machet man Menschen doch die Erkenntnis der Wahrheit und Tugend, die die Natur so einfach sie lehren wollte — so schwer? Auch für den fähigsten Erdenmann ist der Flug zu kühn, über die gesamte Menschenwelt hinaus sich in Wolken zu versezen, und als ein Orakel ein Gesez für alle Geister zu predigen. Woher will doch dieser allgemeine Gesezlehrer die Data nehmen? "Aus der reinen Vernunft". Wohl recht! wenn nur diese reine Vernunft, die doch dem Menschen (sofern er sie wirklich gebrauchen soll) auch beiwohnen müßte; diese von der übrigen Menschennatur abgerissene Vernunft, nicht selbst ein Unding wäre. Andere Geister brauchen ihre Moral nicht erst von unserer Erdenwelt zu holen. Lasset uns selbst und unsere Erdenbrüder durch deutliche und einleuchtende Vorschriften belehren, unser gemeinschaftliches Glük zu gründen! Das ist Menschenmoral. Es ist der gewisseste Weg die Philosophie und Vernunft in Miskredit und Verachtung zu sezen, wenn man eben da, wo dem Menschen zu Einrichtung seines Verhaltens eine deutliche und sichere Norm gegeben werden soll, ihn auf eine Höhe hinaufstellet, die ihn schwindeln macht, und wo er sich selbst nicht kennet.

Herr Kant, nachdem er auf diese Art sein vermeintes neues Princip der Sittenlehre ausgeführt und befestiget zu haben glaubt, mustert nun nach der Reihe die bisher von andern menschlichen Moralisten geglaubte und angenommene Principien. Zuerst werden diese Principien zusammengestellet, und sodann — wie wohl zu denken ist, samt und sonders verworfen; weil Herr Kant nunmehr das einzige wahre gefunden zu haben glaubt. Ueberhaupt sollen jene Principien

1. entweder von der empirischen Art, wie Glükseligkeit und moralisches Gefühl (Selbstliebe und Wohlwollen) oder
2. von rationaler Beschaffenheit seyn, wie Vollkommenheit: sei dies
   a. ontologische (abstrakte) Vollkommenheit, d. i. der Vernunftbegrif von Vollkommenheit überhaupt, oder
   b. theologische (selbstständige) Vollkommenheit — Gottes, Vollkommenheit (Gottes Wille.

Und was haben doch alle diese Principien so verwerfliches an sich? Man höre!

"Empirische Principien taugen überall nicht dazu, um moralische Geseze zu gründen. Denn die Allgemeinheit, mit der sie für alle vernünftige Wesen gelten sollen, die unbedingte praktische Nothwendigkeit, die ihnen dadurch auferlegt wird, fällt weg, wenn der Grund derselben von der besondern Einrichtung der

menschlichen Natur, oder den zufälligen Umständen hergenommen ist, darinn sie gesezt ist. (S. 90.)"

Aber! wie darf ich, ohne Vorwiz und Verwegenheit, es zu entscheiden wagen, was schlechtweg für alle andere, von mir ganz völlig ungekannte, vernünftige Naturen gelten müsse? außer höchstens nur insofern ich durch Analogie mich leiten lasse. Der Gedanke sogar von irgend einem andern vernünftigen Wesen außer mir, gehet in unser Selbstgefühl, als seine erste Quelle, zurük. Alle unsere pnevmatologische Erkenntnis entspringet einzig daher. Hr. K. und ich und keiner wüßte überall ja nicht, was Vernunft und ein vernünftiges Wesen wäre, wenn wir nicht das erste Datum hierzu aus uns selber hätten. Nur so weit, als diese Analogie und Abstraktion mich bringen kann, darf ich auch für jede andere vernünftige Natur, wie für die meinige, gleiche Stimmungen und gleiche Geseze annehmen. Und insofern kann ja Selbstliebe und Wohlwollen, d. h. Stimmung, seine eigene, und die Glükseligkeit anderer ähnlicher Wesen zu befördern, auch wirklich als ein allgemeines Gesez für alle vernünftige Naturen gelten. Und dies Gesez kann in seiner unbedingten praktischen Nothwendigkeit gar wohl bestehen. Und doch deklamirt Hr. K. mit vieler Heftigkeit gegen beides — das Princip der eigenen Glükseligkeit (Selbstliebe) und des moralischen Gefühls (Wohlwollen).

"Das Princip der eigenen Glükseligkeit ist am meisten verwerflich, nicht blos deswegen, weil es falsch ist, und die Erfahrung dem Vorgeben, als ob das Wohlbefinden sich jederzeit nach dem Wohlverhalten richte, widerspricht; auch nicht blos, weil es gar nichts zur Gründung der Sittlichkeit beiträgt, indem es ganz was anderes ist, einen glüklichen, als einen guten Menschen, ihn klug und auf seinen Vortheil abgewizt, als ihn tugendhaft zu machen: sondern, weil es der Sittlichkeit Triebfedern unterlegt, die sie eher untergraben, und ihre ganze Erhabenheit zernichten, indem sie die Bewegursachen zur Tugend mit denen zum Laster in eine Klasse stellen, und nur den Calkul besser ziehen lehren; den specifischen Unterschied beider aber ganz auslöschen."

Also

1. "es ist falsch". Und warum falsch? "weil die Erfahrung das Vorgeben widerlegt, als wäre Glükseligkeit eine Wirkung des Rechtverhaltens". Hr. K. leget bey dieser Erfahrung den schiefen — aus der gemeinen, unrichtigen Weltsprache genommenen Begrif von Glükseligkeit zum Grunde, aber nicht den wahren Begrif des Weisen. Sie kann lehren, daß es dem guthandelnden Menschen etwa an äusserlichen, oder körperlichen Gütern und Vortheilen mangele. Aber welcher Philosoph hat je hierinn die wesentliche Glükseligkeit des Menschen gesetzt? War es nicht immer die Sprache des Weisern: "multos, qui

conflictari adversis videantur, beatos; ac plerosque, quamquam magnas per opes, miserrimos: si illi gravem fortunam constanter tolerent, hi prospera inconsulte utantur. Tac. *Ann.* L. VI. C. 22. Eine Moral, die den Saz aufnimmt: daß Glükseligkeit und Laster zusammen bestehen könne, träget den Stempel der Verwerflichkeit unverkennbar an der Stirne.

2. "Es ist unnüz". Und warum? "Weil es ganz was anderes ist, den Menschen glüklich als gut; ihn klug, als tugendhaft zu machen". Freilich nach Pöbelbegrif! Aber sollte man von einem reinen Vernunftphilosophen solche Begriffe erwarten? Der Weise verbindet Menschengüte und Menschenglük, Klugheit und Tugend. Keines soll und keines kann ohne das andere seyn. Der Bösewicht und der Schurke sind Unglükliche und Thoren. So haben alle Weise gelehrt, und mußten so lehren. Eine Moral — frage ich, die den Saz aufnimmt: daß wahres Menschenglük ohne Menschengüte; und wahre Klugheit bei der Lasterhaftigkeit bestehen könne — welch eine Moral ist das?

3. "Es ist schädlich sogar". Warum denn dies? "Weil es der Sittlichkeit Triebfedern unterlegt, die sie eher untergraben, und ihre ganze Erhabenheit zernichten". Ich dächte, das hiesse die Moral erst recht dem Menschen in ihrer Erhabenheit und Vortreflichkeit annehmenswürdig

und genießbar machen, wenn man dem Menschen nun zeiget, wie wohlthätig die Tugend für ihn sei, wie sie allein wahrhaftig ihn beglüken könne; wie sein ganzes Wohlseyn durch sie begründet werde, und wie liebenswürdig sie darum sei. Soll ich die Tugend dem Menschen als einen getünchten, todten Gözen hinstellen — nur zum Staunen, nicht zum Lieben? Heilige Gottheit! Du selbst bist mir liebenswürdig, weil Du mir so gütig bist. Und Du! heilige Tugend — der Gottheit Bild! um der Gottheit willen liebe ich dich, weil du die Quelle alles meines Glüks und meines Segens bist. — Den Einfluß der Tugend und des Lasters (unter dem Begrif des Zuträglichen) gegen einander vergleichen und wägen; und eben darum die Tugend dem Menschen empfehlen, weil sie alle die scheinbare Vortheile des Lasters unendlich überwieget — das heißt bei Hrn. K. so viel: die Bewegursachen zur Tugend mit denen zum Laster in eine Klasse stellen. Also, wenn ich wahres Gold und goldscheinendes Metall (unter dem nämlichen Begrif des Gewichts) vergleiche, d. h. eines gegen das andere wäge: so hab' ich nun darum sie unter eine Klasse gestellt, und ihren specifischen Unterscheid zerstört? So sollte ein Philosoph nicht sprechen. Kalkuliren muß doch immer der vernünftige Mensch. Kann er auch nur irgend einen wichtigen Fall gründlich

entscheiden? oder vernünftig etwas beschliesen? wenn er nicht Gründe und Gegengründe, und die Motiven dafür und dawider wohl überschlagen, gewogen und berechnet hat.

"Das moralische Gefühl, dieser vermeintliche besondere Sinn (so seicht auch die Berufung auf selbigen ist, indem diejenigen, die nicht denken können, selbst in dem, was blos auf allgemeine Geseze ankommt, sich durchs Fühlen auszuhelfen glauben 2c.) tritt dennoch der Sittlichkeit und ihrer Würde dadurch näher, daß es der Tugend die Ehre beweiset, das Wohlgefallen und die Hochschäzung für sie ihr unmittelbar zuzuschreiben, und ihr nicht gleichsam ins Gesicht sagt, daß es nicht ihre Schönheit, sondern nur der Vortheil sei, der uns an sie knüpfe."

Ich bin selbst der Meinung, daß das moralische Gefühl nicht unabhängig von Vernunft, nicht einmal von der Selbstliebe unabhängig, als Princip der Sittlichkeit angenommen werden könne. Aber welch eine Sprache gegen grosse und würdige Männer, z. B. einen Hutcheson ist das! "Leute, die nicht denken können, glauben sich durchs Fühlen auszuhelfen". Und es ist darum doch kein ganz leerer und unfruchtbarer Begrif. Wohlwollen halte ich für ein aus der Selbstliebe, dem unmittelbaren Menschheitsgefühl abstammendes, auf andere ähnliche Wesen übergeleitetes ähnliches Gefühl ihrer Menschenwürde.

Gerade das aber, was Hr. K. bey diesem System noch für verdienstlich hält, "daß man der Tugend hierbei das Wohlgefallen und die Hochschäzung für sie, ihr unmittelbar (ohne ihren Einfluß auf Menschenglük anzurechnen) zuschreibe" deucht mir das unrichtige zu seyn; weil ich glaube überzeugt zu seyn, daß ohne diesen wohlthätigen Einfluß auf Menschenwohl die Tugend zwar noch immer manchem Dichter und Träumer und Schwärmer Stoff genug zu tausend schönen Sachen darbieten, sie selbst aber ihre innere Hoheit und Vortreflichkeit nicht behaupten könne.

"Vollkommenheit — auch nicht der ontologische Begrif, noch viel weniger aber der theologische Begrif von Vollkommenheit, oder der höchstvollkommene Gotteswille, tauget zu einem Princip der Sittlichkeit; weil es einen groben Zirkel im Erklären geben würde, wenn man dem göttlichen Willen den Begrif von Sittlichkeit schon unterlegen wollte: und wenn dies nicht geschiehet, der übrige Begrif der göttlichen Eigenschaften Ehr- und Herrschbegierde, mit der furchtbaren Vorstellung der Macht und des Racheifers verbunden, auf eine sehr schädliche Sittenlehre führen würde."

Hr. K. hält hier für Zirkel, was nicht Zirkel ist. Zirkel, meint er, wär' es, wenn ich die moralische Vollkommenheit Gottes zu einem Princip

der Moralität gebrauchen wollte; weil ich den Begrif von Moralität der moralischen Vollkommenheit Gottes schon unterlegen muß. Freilich! nicht so kann Gottes Vollkommenheit ein Princip der Sittlichkeit werden, als wenn ich erst hiedurch den Begrif von Moralität erfinden sollte. Allerdings müßte ich nun schon einen frühern Begrif von Moralität auf das moralische Wesen Gottes übertragen. Aber nachdem dieser erhöhte Begrif sittlicher Vollkommenheit — Gottesvollkommenheit, nun wirklich da und gefunden ist, kann derselbe, doch ohne einigen Zirkel, zur weitern Anwendung bei den sittlichen Handlungen, als Princip angenommen werden. Ich denke so. Der Mensch ist sich selbst das Alphabet, woran er lernen muß, zu allen seinen intellektuellen und moralischen Begriffen sich aufzuheben. Aus sich selbst muß der Mensch erst wissen — was Wille — was guter und vollkommner Wille, was Sittlichkeit ꝛc. sei. Durch die Bekanntschaft mit andern ihm ähnlichen Wesen lernt er sodann auch ab- und zuzugeben, und eben hierdurch erhalten jene Begriffe eine gewisse Allgemeinheit: weil er nun nicht blos auf den in sich selbst findenden Grad jener Eigenschaften beschränkt bleibt. Durch Fortführung hebt sich der Verstand zulezt bis zu einem höchsten Muster eines besten und vollkommensten Willens, bis zu ei-

ner höchsten moralischen Vortreflichkeit hinauf. Was hindert mich denn, statt jenes zuerst in mir, oder andern mir ähnlichen Wesen, wahrgenommenen, nur unvollkommnen guten Willens, den so gefundenen Begrif des vollkommensten und besten Willens — der höchsten und absoluten moralischen Vollkommenheit, als Richtmaas und Princip meiner sittlichen Handlungen, unterzustellen? An einem Beispiel von der Sprache erläutere man es, das um so passender seyn wird, weil Sprache und Vernunft ohnedies die innerste Verbindung haben. Von einem Alphabet, in Grundlegung der Sprache, giengen wir aus. Aber vermittelst dieses Alphabets arbeiteten wir allmählich uns fort bis zu einem der grossen Meister der Beredsamkeit, z. B. Cicero, oder Cäsar, oder Quinktilian. Bei der weitern Sprachübung werd' ich doch nun nicht mein ABCbuch mehr, sondern einen dieser Meister mir zum Muster nehmen. Ganz so mach' ich auch den nun einmal gefundenen Begrif der moralischen höchsten Vollkommenheit Gottes mir nun zum Princip und Richtmaas meiner Sittlichkeit, und (wenn man will) auch der Sittlichkeit aller mir ähnlichen vernünftigen Wesen. Wer siehet denn hier was von Zirkel? Damit fället die von Hrn. K. erregte andere Schwierigkeit: "als könnte der Gottesbegrif, wenn man ihn (ohne den Begrif

von Sittlichkeit oder moralischer Vollkommenheit damit zu verbinden) als Princip sittlicher Handlungen gebrauchen wollte, sogar auf ein den Sitten ganz entgegengeseztes System hinleiten" von selbst hinweg. Wer wird denn auch Gottes Wesen zerreissen? oder Ehr- und Herrschsucht, Macht und Racheifer &c. bei ihm sich denken? und sogar keine moralische Vortreflichkeit sich denken? Auch der allgemeine, ontologische Begrif von Vollkommenheit kann als Princip der Sittlichkeit nichts gegen sich haben; denn er beschlieset auch die höchste Vollkommenheit Gottes unter sich. Und was man auch immer dafür sezen wollte, kann dem Nahmen nach zwar anders lauten, wird aber in der Sache immer das nämliche seyn. Und wofür soll ich alle diese Principien nun aufgeben? — Alles, was ich dafür gewinnen soll, ist der (eingebildete) Antheil an der allgemeinen **Gesezgebung** in einem (geträumten) **Reich der Zweke.** Soll denn diese glänzende Idee nur alles gelten? Nur ihr soll ich alles aufopfern? Darüber soll ich vergessen, den innersten Stimmungen meiner Natur — der **Selbstliebe** und des **Wohlwollens**, meinem **moralischen Gefühl**; der **Regel der Vollkommenheit** und dem allererhabensten **Muster des göttlichen Willens** gemäß zu handeln? Und wenn es mir denn auch so angelegen wäre,

ein

ein Beisizer in jener allgemeingesezgebenden Versammlung zu seyn: werd' ich es nicht eben dadurch — daß ich jenen hohen und würdigen Principien mit einander (denn sicher lassen sie sich mit einander verbinden) gemäß zu handeln mich bestrebe, am besten verdienen? "Nicht dadurch". Und durch was denn anderes? "Nur durch die Tauglichkeit meiner Maximen zu einem allgemeinen Gesez verdien' ich es". Nun aber muß ich doch um einigen Aufschluß bitten, was das heisse: wie? und wodurch denn also meine Maximen diese Tauglichkeit zu einem allgemeinen Gesez erhalten? Das wird ohnfehlbar doch eben dadurch geschehen, daß sie nur immer auf Erhaltung und Beförderung von Vollkommenheit und Glükseligkeit gerichtet sind. "Nicht durch das! denn so wäre es schon Heteronomie des Willens. Der Wille wäre nun schon von irgend einem zu erzielenden, durch sich zu bewirkenden Gegenstande abhängig. Die Absicht auf diesen Gegenstand gäbe nun dem Willen dies Gesez. Es muß selbstgesezgebender Wille seyn (Autonomie). Der Wille oder die Maxime muß ohne irgend einen Gegenstand, den lezten Grund des Wollens in sich selbst enthalten, nur sich selbst zum Gegenstand haben". Aber davon habe ich so ganz keinen Begrif. Denn das heißt doch nur: ich will nur darum, weil ich will;

und darum, weil es Maxime ist, muß die Maxime gültig seyn. Wie soll das irgend möglich seyn? "Wie es möglich? und warum es nothwendig sei? ist eine Aufgabe — sagt Hr. K., deren Auflösung nicht in den Gränzen der Metaphysik der Sitten liegt" (man dächte, eben da müßte sie nur einzig zu suchen seyn). "Ich habe die Wahrheit der Sache nicht behauptet, viel weniger vorgegeben, einen Beweis derselben in meiner Gewalt zu haben. Nur, weil der Begrif von Sittlichkeit einmal im Schwange gehet, wollt' ich zeigen, daß eine solche Autonomie des Willens unvermeidlicherweise ihm anhänge, und wenn Sittlichkeit nicht eine bloße Chimäre seyn soll, das angeführte Princip derselben zugleich eingeräumet werden müsse. (S. 95.)" Mit diesem schlechten Trost verlässet mich mein Autor. Und diese Erklärung durfte dann für ein Bekenntnis gelten, daß der Begrif von Sittlichkeit auf lauter Unbegreiflichkeiten, (wo nicht gar auf Unmöglichkeiten) hinauslaufe. Wenn das wirklich wäre, dann müßte es um die gute Moral wohl bald geschehen seyn. Denn auch der neue Begrif der Freiheit, den Hr. K. noch herbeiziehet, endiget doch zulezt (wie man aus der Folge sehen wird) auch wieder in Unbegreiflichkeit.

Und so darf jeder wetten, um was man will, (und durch die vorige Bemerkungen, glaub' ich,

ist es schon einleuchtend gemacht) daß Hr. K., so bald er von seinem obersten Princip der Sittlichkeit einige befriedigende Aufklärung geben, einige Fruchtbarkeit oder Anwendbarkeit desselben zeigen soll, entweder damit steken bleiben, oder sogleich nach dem zurükgreifen muß, was er so schnöde verworfen hat. Nehme man das kantische Princip unter jeder beliebiger Formel (denn Formeln lassen sich machen ohne Zahl)! "Allgemeingültigkeit der Maxime" soll es heissen. Aber warum anders tauget die Maxime zu einem allgemeinen Gesez, als weil sie allgemeines Wohl befördert? "Zweksvorzug" soll es heissen. Aber wohin anders weiset die Menschheit, als Zwek, als auf Menschenglük? "Oberstselbstgesezgebender Wille" soll es heissen. Aber wodurch anders kann er sich zu dieser Würde erheben, als weil er in dem allgemeinen Weltbestem — dem obersten und einzigen Ziel aller Geseze sich endet? Wenn das kantische Princip nur etwas sagen soll, so muß es dieses sagen. Und nun stehe ich damit noch völlig auf dem Plaz, wo ich stand, ehe ich die kantische — freilich hochhinaufgespannte, aber (wie es bey aller Ueberspannung zu geschehen pflegt) doch bald wieder nachlassende Formel gekannt und gelernet hatte. Und wenn wir uns ganz in Subtilitäten und Spekulationen eingesponnen haben, so müssen wir am Ende

nun doch dies einzige und höchste Interesse — woran der Schöpfer selbst, in der ersten Anlage unserer Natur, das ganze Verhaltungssystem des Menschen unumstößlich befestiget hat — wahres Menschenglük, unangefochten stehen lassen: oder man läuft einen blinden und vergeblichen Sturm gegen die unüberwindliche Veste der Natur.

Der Begrif der Freiheit soll nach Hrn. K. (S. 97.) nun noch der Schlüssel zur Erklärung dieser (unbegreiflichen) Autonomie des Willens seyn. Wie weit man doch mit diesem Schlüssel kommen wird?

"Freiheit — im Gegensaz der Naturnothwendigkeit (physischer Nothwendigkeit) ist die Unabhängigkeit von fremden zur Kausalität bestimmenden Gesezen. Also die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesez zu seyn, d. h. nach keiner andern Maxime zu handeln, als die sich selbst auch als ein allgemeines Gesez zum Gegenstande haben kann. Dies ist aber das Princip der Sittlichkeit. Also ist ein freier Wille, und ein Wille unter sittlichen Gesezen, einerlei."

Wie Freiheit hiernach der Schlüssel werden könne, die Autonomie des Willens zu erklären, ist nicht wohl abzunehmen. Von einem Nahmen komm' ich zu dem andern. Selbstgesezgebender (autonomischer) und freier Wille ist völlig einerlei. Also! Autonomie beweisen, oder Frei-

heit beweisen, ist wohl auch völlig eins. Wie kann nun aber eines durch das andere erklärt, oder eines aus dem andern bewiesen werden? — In der Erklärung der Freiheit seze man noch eine Bestimmung hinzu: Unabhängigkeit von "völlig und physisch" bestimmenden Ursachen; schliese aber damit nicht die idealischen Ursachen, als Bewegungsgründe, aus. Nun mag dann auch der freie Wille wohl sich selbst ein Gesez seyn: nur nicht unabhängig von allen objektiven, d. i. aus der Beschaffenheit der Gegenstände und ihren Verhältnissen gezogenen Gründen. Sonst wäre der freie Wille ein blinder Wille. Daß aber darum "sich selbst (ohne physischen Zwang, obwohl aus idealischen, bewegenden Gründen) etwas zum Gesez machen" und "nach keiner andern Maxime handeln, als die sich selbst auch als allgemeines Gesez zum Gegenstande haben kann" so völlig gleichgültige Dinge wären, ist eine noch ganz willkührliche Unterstellung.

"Sittlichkeit hänget an dem Begrif von Freiheit. Sie muß aber von allen vernünftigen Menschen eben so, wie vom Menschen, gelten. Also, wenn es Sittlichkeit giebt: so muß auch Freiheit nicht blos vom Menschen, sondern von allen vernünftigen Wesen bewiesen werden."

Aber wie wir von vernünftigen Wesen überall nicht anders etwas wissen, als unter irgend einer Aehnlichkeit (Analogie) mit der Menschennatur: so muß nun auch dieser Beweis zuerst doch von Erfahrungen im Menschen herausgeführt, und jener Analogie zufolge erweitert, und so auf andere, unter dieser Aehnlichkeit uns erkennbare vernünftige Wesen übergetragen werden. Aber eine allgemeine Idee von einem vernünftigen Wesen voranstellen, von der man überall keinen Ursprung anzugeben weiß, deren Realität sich durch nichts bewährt; und diese aus der Luft aufgegriffene Idee nun doch zur Grundlage eines Beweises machen: kann nirgend anders hin als auf Chimäre führen.

"Ein vernünftiges Wesen, das einen eigenen Willen hat, kann nur unter der Idee der Freiheit handeln. Sonst würde es die Bestimmung seiner Urtheilskraft einem fremden Antriebe, nicht seiner eigenen Thätigkeit zuschreiben. Man muß daher jedem vernünftigen Wesen wenigstens die Idee der Freiheit leihen. Diese (geliehene) Idee von Freiheit aber (wenn auch Freiheit in der Theorie nicht erweislich wäre) gilt in praktischer Rüksicht für wirkliche Freiheit."

Kein gründlicher Vertheidiger der Freiheit wird in der eigenmächtigen Bestimmung der Urtheile das Wesen der Freiheit sezen. Alle Beurtheilungen des endlichen Geistes sind von den Ap-

parenzen der Dinge abhängig. Nicht in dem Urtheil ist Freiheit, sondern in der Handlung: insofern keine physische Kraft genau diese Handlung nothwendig und unvermeidlich macht. So richtig übrigens Hr. K. die ganze Sittenlehre und ihr oberstes Princip auf Freiheit gründet: so sonderbar ist es, wenn derselbe Verfasser einen geliehenen — blos untergestellten, vielleicht nur eingebildeten und chimärischen, ganz leeren und eiteln Begrif von Freiheit, seinem ganzen System von Sittlichkeit zur Unterstüzung giebt. Die Realität des ersten Grundbegrifs, der sein ganzes Moralsystem stüzen muß, soll beiseitgesezt und unentschieden bleiben? Ein bloses Suppositum und eine Fiktion (wenn Freiheit auch allenfalls nicht mehr wäre als Fiktion) soll der reinen praktischen Philosophie, ich weiß nicht — was für Festigkeit, Gehalt und Würde geben? Und das soll nun das Resultat so tiefsinniger Untersuchungen seyn?

"In der Idee der Freiheit lieget doch auch das Bewußtseyn eines Gesezes, nemlich daß jede Maxime (subjektiver Grundsaz) so beschaffen seyn müsse, daß sie auch allgemein (als objektiver Grundsaz) gelten könne. Nun aber! was giebt diesem Gesez den hohen Werth, daß der Wille, der nicht selbst durch seine Natur nothwendig dem Gesez gemäß ist (wie nur der vollkommenste Wille) sondern noch ein anderes sinnliches

oder empirisches Interesse haben konnte (wie der menschliche Wille) nun gleichwohl an jenem Gesez ein alles andere überwiegende Interesse — und in dessen Befolgung seine höchste Würde findet? und eben darum sich demselben unterwirft? Zwar kann man wohl auch an einer gewissen Eigenschaft ein Interesse nehmen, blos weil sie den Menschen einer Glükseligkeit würdig macht, wenn auch sein Zustand nicht wirklich dadurch glüklicher wird. Aber dann wird die Hoheit und Wichtigkeit des moralischen Gesezes, dem jene Eigenschaft entspricht, schon vorausgesezt. Die Frage ist jezt: **woran diese Hoheit und Wichtigkeit hänge, und wodurch sie der Vernunft empfohlen werde?** Wie komm' ich aus dieser Schwierigkeit heraus? — Nehme man die Sache nun so! Schon der gemeine Verstand unterscheidet die **Erscheinungen** von den **Dingen** selbst. Nur die Erscheinungen kennen wir, nicht die Dinge. Ich weiß, wie das Ding mich afficirt; aber ich weiß nicht, was es ist. So entstehet die **Unterscheidung** der **Sinnenwelt** und **Verstandeswelt**. Selbst der Mensch kennet sich aus der innern Empfindung nur als Erscheinung. Wie er afficirt wird, das weiß er: nicht aber, was er ist. Aber er nimmt zu seinem eigenen Subjekt noch etwas anderes an; eine reine, von den Sinnen ganz unabhängige Thätigkeit, wodurch er unmittelbar zum Bewußtseyn gelanget. Seinen Empfindungen nach, rechnet er sich zur Sinnenwelt: in Ansehung dieser reinen, gar nicht empirischen Thätigkeit — zur intellektuellen Welt. Jene reine Selbstthätigkeit,

wodurch der Mensch von allen andern Dingen und von sich selbst, sofern er durch Gegenstände afficirt wird, (mithin nur leidend ist) sich unterscheidet, ist Vernunft. Dies Vermögen ist noch über den Verstand erhoben. Dieser kann nur die sinnliche Vorstellungen unter Regeln bringen, und würde ohne Sinnlichkeit gar nichts denken. Jene aber, die Vernunft, gehet weit über alles, was nur Sinnlichkeit heißt, hinaus, und scheidet Sinnenwelt und Verstandeswelt völlig von einander. Ein vernünftiges Wesen also hat einen zweifachen Standpunkt, und stehet unter zweierlei Gesezen. Als ein Theil der Sinnenwelt — unter Naturgesezen: als zur intelligibilen Welt gehörig — unter reinen Vernunftgesezen. So ist nun der Mensch in der einen Betrachtung, als Glied der Sinnenwelt — heteronomisch (durch Naturgeseze verpflichtet): als Glied der Verstandeswelt — autonomisch (selbstgesezgebend und frei)." S. 102—110.

Nun merkt Hr. K. doch selbst, daß sein Gesez an irgend etwas hangen, durch irgend etwas doch dem Menschen empfohlen werden müsse, und fragt — was das sei? Aber man kann es vorhersagen, daß Hr. K. hier nicht zum Ziel kommen werde. Denn er hat nun schon das Gesez von allem Interesse gesondert. Und wie ist es möglich, ein Interesse an etwas zu nehmen, das überall kein Interesse giebt? Auch mit der oben angebrachten Unterscheidung zwischen dem praktischen Interesse und pathologischen In-

teresse (S. 38. Anmerk.) kann hier nicht geholfen werden. Jenes soll das Interesse an der Handlung selbst; dieses das Interesse an dem Gegenstand der Handlung seyn. Aber wie kann ich die Handlung denken, ohne Gegenstand? Etwa so! Einer nimmt sich muthig der gedrükten Unschuld an. Die Handlung gefällt und interessirt. Aber würde sie das? wenn nicht die Unschuld selbst auch schon, als Gegenstand, interessirte. Einer wirft sich mit Entschlossenheit in Gefahr, um einen andern vom Tode zu retten. Die Handlung interessirt. Aber würde sie das? wenn ich für ein Menschenleben, als Gegenstand, gleichgültig wäre. Einer vergiebt grosmüthig seinem Beleidiger, und schont. Wie nun? freilich nicht die Beleidigung, aber doch die (auch bei Beleidigung) geschonte Menschheit, als Gegenstand, interessirt. Nehme man den Gegenstand nur recht; und man wird finden, daß es überall so ist. Und eigentlich scheinet in der vorliegenden Aufgabe auch nichts anderes, als dies enthalten zu seyn: wie irgend eine Handlung oder ein Gesez — das Handlung gebietet, ohne einiges Interesse des Gegenstandes, blos um sein selbst willen interessiren könne? Und ich halte dies schlechtweg für unmöglich. Aber es scheint, Hr. K. hat sich auch blos durch den gemeinen, bei weitem zu einseitigen Begrif von Interesse, wie durch den un-

richtigen Begrif von Glükseligkeit, verleiten lassen, beides mit einander — Interesse und Glükseligkeit zu verwerfen, und von seinem Princip der Sittlichkeit völlig auszuschliesen. Nicht Pöbelinteresse, nicht Eigennuz (wie man etwa von interessirten Menschen spricht) nicht auf einzelne, niedrige, unmittelbare Vortheile gieriglaurende Neigung; sondern wahres Menschheitsinteresse muß es seyn. Menschheitsinteresse ist auch mein und jedes andern Interesse. Und ohne dieses Interesse erkenne ich kein Gesez, und kann es nicht erkennen. Hr. K. lenket auch sogleich wieder so weit von seiner Aufgabe ab, daß man schwerlich absehen kann, was die folgende Untersuchung zu deren Auflösung beitragen soll. Und am Schluß der ganzen Deduktion findet sich auch nichts weniger, als Auflösung davon. Trete man indes den darinn liegenden Säzen etwas näher! "Schon der gemeine Menschenverstand unterscheidet die Erscheinungen von den Dingen selbst". Der gemeine Menschenverstand möchte wohl die sinnlichen Dinge für nichts anderes, als genau für eben die Vereinigung, der wahrnehmbaren Eigenschaften nehmen, worunter sie ihm erscheinen. Diese Kirsche, dies Brod, dies Metall nimmt der gemeine Mensch genau für den Innbegrif dessen, was er mit seinen Sinnen daran wahrnehmen kann: ohne

an irgend ein verborgenes Substrat, eine innere selbstständige Realität, oder so etwas, als noch dahintersteckendes Ding, zu denken. "Aus dieser Bemerkung bildet sich die Unterscheidung einer Sinnenwelt und einer Verstandeswelt". Doch aber nun nicht so, als wenn diese zwei Welten völlig von einander abgeschnitten wären; oder man nicht durch die Sinnenwelt erst zu der Verstandeswelt, d. h. von den unmittelbarsinnlichen Gegenständen zu den von den Sinnen abliegenden — erst durch Abstraktion sich bildenden Begriffen übergeleitet werden müsse. Hierzu findet sich in der vorangestellten Bemerkung nicht der mindeste Grund. Für die Folgen aber, die Hr. K. weiter daraus ziehen will, ist es sehr wichtig, hierauf achtsam zu seyn. "Auch der Mensch gehöret, seinen Empfindungen nach, zur Sinnenwelt; seinem wahren Selbst nach aber, zur Verstandeswelt". Nur bestimme man deutlich, in welchem Sinn, um nicht in Zweideutigkeiten und leere Nahmen sich einzuspinnen. In diesem Sinn allerdings — daß der Mensch in Ansehung der ersten Eindrüke, die er von den Gegenständen empfängt, von den sinnlichen Apparenzen abhängig und leidend sei; diese Materialien aber durch Intelligenz und eigene Thätigkeit weiter verarbeiten, ausbilden und erhöhen könne. Freilich findet der Mensch in sich ein Vermögen hierzu. Aber wie findet er

es? durch Reflexion, d. i. durch Wahrnehmung und Beobachtung der in ihm selbst vorgehenden Operationen. Das thust du nun wirklich — denkt der reflektirende Mensch; du vergleichest, sonderst, verbindest die empfangene Eindrüke; erhebst, verdeutlichest die Vorstellungen. Also kannst du es doch, weil du es wirklich verrichtest. Aber auch zu diesen Reflexionen gaben die Sinnen dem Menschen den ersten Stof. Materialien mußten doch schon in der Seele seyn, um diese Operationen vornehmen zu können. Woher konnten sie denn aber anders kommen, als von der äußern Wahrnehmung? Sogar das Bewußtseyn von seinem denkenden Ich konnte der Mensch nur durch diesen einzigmöglichen Weg, d. h. durch Unterscheidung der äußeren Dinge und seines von diesen sich unterscheidenden Selbst, erlangen. So lange die ganze Sinnenwelt dem Menschen verschlossen blieb, war er auch des ersten reflektirenden Gedankens über sich selbst nicht fähig. Ewiges Dunkel müßte in der Seele herrschen, wenn nicht der erste Lichtstral von außen in sie gekommen wäre. Nur Erhöhung, Fortbildung und Verarbeitung der durch Erfahrung (innere oder äußere Empfindung) eingesammelten Begriffe, ist das Geschäft menschlicher Vernunft. Aber sie webt in sinnlichen Stof. Illusion ist es, wenn man der Vernunft ein ganz völlig

gesondertes Gebiet im Menschen zueignet; die Sinnen in eine andere Welt stellet, und wieder in eine andere — die Vernunft; und zwischen beiden Welten einen Durchschnitt macht, als wenn sie in der wirklichen Natur ganz unter sich keinen Zusammenhang hätten. Theile man doch den einen und ungetrennten Menschen nicht in zwei — einen Sinnenmenschen und einen Vernunftmenschen. Der Mensch ist ein gemischtes Wesen. Ein Zusammensaz von mancherlei Potenzen: die aber mit einander in der genauesten Verbindung stehen, und in der schönsten Harmonie unter sich korrespondiren. Trage man nicht jede schulgerechte, nur zur Anordnung unserer Begriffe dienende Klassifikation der Seelenpotenzen darum gleich in das wirkliche Natursystem über! Lasse man Sinnen und Vernunft das bedeuten, was sie für die Natur doch nur bedeuten können — Anfang und Fortgang des Menschen. Seinem Anfang nach muß der Mensch empirisch seyn. Durch Fortbildung wird er vernünftig. Um vernünftig zu werden, mußt' er zuerst empirisch seyn. Und der Vernunftmensch höret darum nie ganz auf, empirisch zu seyn. Wo bleibt nun jene reine, isolirte, von allem, was nur empirisch heissen mag, völlig gesonderte; nirgends im Menschen aufgefundene, sondern von obenherein, wie aus den Wolken hervorgeführte Vernunft? Wo

bleibt das darauf gegründete sogenannte reine Vernunftgesez? Für eine Welt reiner Geister etwa mag diese reine Vernunft und dieses reine Gesez noch gelten. Und doch — so gereiniget, wie Hr. K. sie reiniget, d. i. unabhängig von aller Neigung und allem Bedürfniß, von aller Absicht und aller Erwartung der Glükseligkeit, würde diese Vernunft und dieses Gesez auch für Engelwesen (oder wie man jene reine Geister nennen wollte) selbst nicht passen. Glükseligkeit ist wesentlicher Besiz des unendlichen: wesentliche Neigung und wesentliches Bedürfnis aller endlichen Geister. Es ist wieder eine ganz willkührliche und irrige Voraussezung, wenn Hr. K. (S. 111) Glükseligkeit blos auf Sinnlichkeit beschränkt; und darum Sittlichkeit und Glükseligkeit — jene als zur Verstandswelt, diese als zur Sinnenwelt gehörig, von einander sondert. Zwei so nothwendig zusammenverbundene Begriffe von einander trennen, heisset im Grunde so viel, als beide mit einander zernichten. Sittlichkeit soll Glükseligkeit begründen: und Glükseligkeit verschwindet ohne Sittlichkeit. Für Menschen aber — wesentlich mit Sinnlichkeit gemischte Naturen, ist diese reine Vernunft und dieses reine — nicht auf Glükseligkeit hinführende Gesez um so weniger anwendbar. Sehe man doch nur, um sich hiervon zu überzeugen, wie Hr. Kr., so bald er

nun sein aufgestelltes Princip der Sittlichkeit praktisch machen, d. h. in Anwendung überführen will, doch immer selbst sogleich wieder auf Erhaltung und Vervollkommung der Menschheit und menschlicher Glükseligkeit einlenken muß; deren Betrachtung er doch so unaufhörlich von der Sittlichkeit ausgeschlossen hatte. Menschenvernunft und Menschengesez, Menschenwille, Menschengüte und Menschenpflicht, eines und alles — wenn wir nicht nach leeren, eitelen Schatten haschen wollen, muß aus dem ganzen und völligen Zusammenhang der innern Menschenökonomie, in der von der Natur vorgezeichneten Ordnung, deducirt, und auf des Menschen lezte Bestimmung, auf Menschenglükseligkeit hingeleitet werden. Wer Menschen Pflichten lehren will, der knüpfe sein System nicht an Begriffe, die der Mensch durch nichts in seiner Natur zu befestigen weis. Etwa staunen die Menschen ein so schön gemahltes, schön geschmüktes Idol in seiner scheinbarhohen Würde eine Zeitlang an; aber ohne den heilsamen Einfluß auf ihr Glük verachten sie es nachher, schämen sich eines solchen Dienstes, und kehren wieder zu der wohlthätigen Gottheit zurük, die sie segnet und beglükt. Die beste und vorzüglichste Sittenlehre ist die sicherste und untrüglichste Anleitung zur Glükseligkeit. Welche Stimme — und wenn es eine Stimme

vom Himmel wäre, mag die erste, in seinem Innersten dem Menschen hörbare Stimme, die zur Glükseligkeit, als seiner lezten Bestimmung ihn ruft, verdunkeln und unterdrüken? — Doch Hr. K. kommet nun wieder darauf zurük: wie ein kategorischer Imperativ dann möglich sei? (S. 110.)

"Das vernünftige Wesen zählt sich, als Intelligenz, zur Verstandeswelt. Von der andern Seite ist es doch auch ein Stük der Sinnenwelt (dies wird wohl besonders vom Menschen zu verstehen seyn?) Wäre es blos Glied der Verstandeswelt, so würden alle seine Handlungen aus der Autonomie des reinen Willens entspringen. Wäre es blos Stük der Sinnenwelt, so würden sie mit einander heteronomisch, d. h. von fremden Gesezen abhängig seyn. Dort würde alles auf das Princip der Sittlichkeit; hier alles auf das Princip der Glükseligkeit gerichtet seyn (ein sehr auffallender Gegensaz!). Nun aber, weil ich zu beiden Welten gehöre, muß ich als Glied der Sinnenwelt auch für mich die Geseze der Verstandeswelt als Imperativen erkennen: denn die Verstandeswelt enthält den Grund der Sinnenwelt. Und so sind kategorische Imperativen möglich."

So viel ich hieraus nehmen kann, möchte im Kurzen folgendes seyn. Der Mensch hat Sinnen und Vernunft. Praktische (zur Thätigkeit bestimmte) Vernunft ist Wille. Seiner Vernunft und

Willen nach, betrachtet sich der Mensch als ein freies Wesen, und fähig, sich selbst Vorschriften seines Verhaltens zu geben. Nach seiner sinnlichen Natur fühlt er sich mancherlei Begierden und Bedürfnissen unterworfen. Aber die Vernunft muß die Sinnlichkeit regieren. — Man sollte kaum denken, daß so gemeine und bekannte Säze einer so kunstreichen Verdunkelung fähig wären, daß man alle Mühe hat, sie in sich selbst zu finden. Wozu muß ich erst den Menschen in zwei Welten versezen? Warum die fremdlautende — und darum etwas neues versprechende, und doch nichts neues enthaltende Nahmen von Autonomie und Heteronomie so tief herausführen? Wozu so viel technische Imperativen? Wozu, bei einer so leichten Sache, der ganze schwerfällige Gang? Jeden Denker fordere ich auf, ob er aus obiger Stelle was mehr, was anderes denken kann, als was ich auch dabei gedacht. Und Hr. K. mag selbst, durch einen kategorischen Indikativ, sich erklären, ob ich es richtig verstanden, oder nicht. Ist es denn aber nur um vernunftscheinendes Gepränge? um neue Nahmen, und eine moderne Scholastik zu thun? Die Sache ließe sich ganz kurz und einfach sagen, und ist viel tausendmal gesagt. Das uralte und triviale: video meliora, deteriora sequor, weiset ja schon auf zweierlei Handlungsprincipien

im Menschen — Vernunftprincip und Sinnenprincip; deren lezteres oft (wofern sie nicht richtig zusammengestimmt werden) den Ueberschwung über das erstere bekommt. Schon Paulus hat uns eben dies gelehrt (Röm. VII. 15. 21.) "ich thue nicht, das ich will, sondern das ich hasse (aus Vernunftgründen selbst misbillige) das thu' ich. Ich sehe ein ander Gesez in meinen Gliedern (Fleisch, Sinnlichkeit) das da widerstreitet dem Gesez in meinem Gemüth (dem geistigen, inwendigen Menschen)". Da haben wir ja nun die Verstandeswelt und Sinnenwelt; die Heteronomie der Sinnlichkeit, und die Autonomie der Vernunft! Nur wird mit dem allem nicht dieses gesagt: daß etwas dem Menschen durch die Vernunft, ohne alle Rüksicht auf Glükseligkeit, als Pflicht geboten werde; oder, daß die Sinnlichkeit allein auf Glükseligkeit leiten könne (wie von Hrn. K. behauptet werden will). Sondern was damit gesagt wird, ist: daß der Mensch, durch den gegenwärtigen Schein, blos sinnliche und einseitige Vortheile geblendet, oft demjenigen, was die Vernunft, nach einem größern Zusammenhang und den entferntern Folgen, als wichtiger und zuträglicher ihm empfiehlt, zuwider handele, und daß der Mensch eben hierdurch selbst sein wahres Glük stöhre und verhindere. Und eben darum

soll die Sinnlichkeit unter den Gehorsam der Vernunft zurükgeführt, d. i. durch sie geleitet und geordnet werden.

"Freiheit ist kein Erfahrungsbegrif. Auch Nothwendigkeit ist kein Erfahrungsbegrif. Aber der Begrif von Nothwendigkeit beweiset seine Realität an Beispielen der Erfahrung. (Und ist doch kein Erfahrungsbegrif?) Die Idee der Freiheit aber bleibt, ihrer objektiven Realität nach, durchaus zweifelhaft. Schon die Unentbehrlichkeit dieser beiden Begriffe: des von Nothwendigkeit, in spekulativer Absicht; und des von Freiheit, in praktischer Absicht — zeiget, daß zwischen beiden kein wahrer, sondern nur scheinbarer Widerspruch seyn könne. Dieser scheinbare Widerspruch verschwindet aber, wenn der Mensch sich in einem zweifachen Verhältniß betrachtet: seiner Vernunft nach — als Glied der Verstandeswelt; der Sinnlichkeit nach — als Theil der Sinnenwelt. Hier, fühlt sich der Mensch, nothwendigen Gesezen unterworffen, je nachdem die Gegenstände ihn afficiren. Dort — im Vernunftgebrauch, selbstthätig und frei. Nach dieser zweifachen Beziehung kann beides, Freiheit und Nothwendigkeit, gar wohl im Menschen, als einem Subjekt, beiammen bestehen."

So meinet Hr. K. sehr leicht aus der Sache zu kommen. Hat man es doch dem Gegner der Freiheit schon tausendmal gesagt, daß der Mensch, seinen Empfindungen und den sinnlichen Ein-

drüken nach, einem nothwendigen Gesez unterworffen, daß auch seine Beurtheilungen von den Apparenzen der Gegenstände abhängig seien; und daß es ein untergeschobener, und irriger Begrif von Freiheit sei — wenn man annehmen wollte, daß der Mensch jene Eindrücke und Apparenzen eigenmächtig und nach Wohlgefallen verändern könne. In der Handlung selbst bestehet die wahre Freiheit. Und mit dieser Bemerkung, dächte ich, käme man noch eher zum Ziel, als damit, daß ich mich in eine Verstandeswelt zurückziehe und mich da, als in meinem eigenen Gebiet, als Selbsthalter und Selbstgesezgeber betrachte. Was werde ich damit gewinnen? Der Fatalist verfolget mich auch in diese Verstandeswelt, machet mir selbst diesen Boden streitig, und behauptet, daß ich in dieser Verstandeswelt eben so, wie in der Sinnenwelt unter fremden Einflüssen, und einer mich bestimmenden fremden Gewalt stehe. Er erklärt die mir zugeeignete Selbsthalterschaft und Selbstgesezgebung, für eitele Chimäre und für ein angemastes Recht, dessen Ungrund durch klare Belege sich erweisen lasse. Das ist der Knoten, der gelöset werden muß; und, wie mich dünkt, gelöset werden kann. Doch dies war hier nun nicht mein Zwek. Ich wollte nur zeigen, daß jene Unterscheidung der Sinnenwelt und Verstandeswelt hierzu bei weitem nicht hin-

reichend und nicht tauglich sei. Uebrigens sollen, nach Hrn. K. jene beide Begriffe, Freiheit und Nothwendigkeit, der eine so wenig, wie der andere — ein Erfahrungsbegrif seyn. Beide scheinen gleichwohl insofern doch an Erfahrung zu halten, als der Mensch bisweilen in sich selbst eines Dranges sich bewußt, um deswillen er nun so empfinden, so etwas leiden muß: in andern Fällen aber eines solchen Dranges, eines solchen "muß" sich nicht bewußt, und eben darum sich als selbstbestimmend und frei betrachtet. Wenn Hr. Kant den Begrif von Nothwendigkeit — in theoretischer; den von Freiheit aber, in praktischer Absicht, für tauglich erklärt: so könnte dies leicht in dem irrigen Sinn genommen werden, als ob der nemliche Begrif durch die Praxin sich bewähren könne, den die Theorie widerleget und zernichtet. Beide Begriffe, von Freiheit und Nothwendigkeit, sind theoretisch und praktisch; treffen aber nie gegen einander, so bald man jedem seine bestimmte Ausdehnung giebt, d. h. jeden nur so weit reichen lässet, als er wirklich reicht. Der eine Begrif, wie der andere — Freiheit und Nothwendigkeit, hat seine eigene Theorie und seine eigene praktische Anwendung. Auch Freiheit muß in der Theorie sich bewähren, wenigstens nicht durch Theorie widerlegbar seyn, wenn es in seinen praktischen

Folgen ein gültiger Begrif seyn soll. Einem Begrif, der theoretisch null ist, kann ich doch keine praktische Realität beilegen.

"Der Begrif einer Verstandeswelt ist also nur ein Standpunkt, den die Vernunft sich genöthiget sieht, ausser den Erscheinungen zu nehmen, um sich selbst als praktisch zu denken ꝛc." (S. 119.)

Wohl! wenn ich aber nur auch diesen angenommenen Standpunkt behaupten kann. Ich gehöre zu einer Verstandeswelt: sage ich dem Fatalisten. In dieser Verstandeswelt bin ich als Intelligenz zu betrachten. "Das magstu seyn" wird er sagen. Als Intelligenz muß ich mich als selbstthätig denken. "Das sollstu nicht: sagt der Fatalist. Deine Verstandeswelt hänget genau mit der Sinnenwelt zusammen. Deine Intelligenz ist darum nicht völlig unabhängige Intelligenz." Aber ich bin mir doch als Intelligenz bewußt, mithin als vernünftige und durch Vernunft thätige d. i. freiwirkende Ursach. "Als Intelligenz: mag seyn! Aber nicht darum als selbstthätige oder freiwirkende Ursach. Diesen Begrif einer freiwirkenden Ursach schiebest du ein, und machest dich damit einer Petitio Principii schuldig. Das ist ja eben ganz allein der streitige Punkt. Du denkst irrig, wenn du glaubst, ein unmittelbares Bewußtseyn deiner Selbstthätigkeit zu haben." Was wird Hr. K. nun weiter sagen?

"Die Gesezgebung in dieser Verstandeswelt beschränkt sich ganz allein auf die formale Bedingung, nemlich die Allgemeinheit der Maxime, als Gesez. Alle schon auf ein gewisses Objekt bestimmte Geseze liegen ganz ausser der Autonomie, und treffen auf die Sinnenwelt."

Versteh' ichs recht, so kann es doch nur dieses heissen: die reine Vernunft giebt nur den allgemeinen Charakter an, den alle bestimmtere Geseze an sich tragen müssen, nemlich daß man ihre Allgemeinheit wünschen kann; in der Anwendung aber auf bestimmte Objekte und Fälle, d. i. um es beurtheilen zu können, ob dies nun, oder jenes zur allgemeinen Maxime tauglich sei, z. B. ob man wollen könne, daß es als allgemeine Regel angenommen werde, daß man, um aus einer dringenden Noth sich zu retten, eine Unwahrheit sagen dürfe? kommt man sogleich wieder in die Sinnenwelt zurük, d. h. dies muß nach Erfahrungen (empirischen Interesse) Beziehung auf Glükseligkeit, Bedürfnis, Neigung ꝛc. entschieden werden. Wirklich hat es Hr. K. bei der Anwendung des von ihm aufgestellten obersten Princips der Sittlichkeit selbst hiernach entschieden (S. 69.). Also nur die Form ist reinvernünftig; die Materialien aber sind empirisch. Nun aber! Ich kann mir unter einer leeren Form, ohne die Materialien, sogar nichts denken. Was soll doch ein anzeigen-

der Charakter seyn, wenn er nicht auf gewisse Objekte hinweiset? Allgemeinheit kann ich überall nicht anders, als aus einzelnen, verglichnen Fällen und Erfahrungen abgezogen, denken. Allgemeinheit der Maxime (sofern ich sie wollen kann) soll der Charakter des Sittlichguten seyn; und doch von aller Erfahrung unabhängig seyn. Fragen soll ich mich nur immer, um die Sittlichkeit meiner Handlung zu beurtheilen, ob die Maxime, wornach ich handele, auch allgemein werden solle? Das heißt doch nur so viel: ob diese Maxime, wenn sie von allen, als Maxime, angenommen und in Uebung gesezt würde, auch gut und zuträglich bleiben würde. Aber für wen denn gut? für welchen Zwek? "Ohne Zwek! Gut an sich selbst. Für vernünftige Wesen gut." Aber was ist die Bestimmung dieser vernünftigen Wesen? Ist es nicht Glükseligkeit und Wohlseyn für sie? Weg mit Glükseligkeit! Glükseligkeit ist ein empirischer, sehr schwankender und unbestimmter Begrif. Sittlichkeit mus nicht auf Glükseligkeit gegründet werden." Leg' und kehr' ichs, wie ich will: ich weiß nicht, was das alles ist. Und bei dem grösten Bemühen, deutlich zu seyn, und der genauesten Aufmerksamkeit, muß ich, unter so viel Dunkelheiten, fast besorgen — zulezt noch selbst dunkel zu seyn.

"Zu erklären, wie reine Vernunft praktisch seyn könne? (d. i. ohne irgend eine andere Triebfeder, ohne einigen weitern Zwek, auch unabhängig von aller Absicht auf Glükseligkeit, zum Handeln übergehen könne); oder zu erklären, wie Freiheit möglich sei? (d. i. wie der vernünftige Wille für sich selbst gesezgebend werden könne) ist durchaus unmöglich. Aus Erfahrung und Beispiel findet für diese ganz eigene Art der Kausalität keine Erläuterung und keine Erklärung statt. Freiheit ist blos eine Idee, die man voraussezen muß, insofern der Mensch eines unabhängigen Willens sich bewußt zu seyn glaubt. Eben so unmöglich ist es, zu erklären, wie? und warum? der Mensch an Pflicht und an jenem obersten Princip der Sittlichkeit, nemlich der allgemeinen Gültigkeit einer Maxime, ein so grosses Interesse nehmen könne, um seine Kausalität diesem Princip gemäs zu bestimmen. Auch Pflicht ist blos eine Idee, und etwas durchaus unsinnliches. Und es ist daher für uns völlig unbegreiflich, wie dadurch eine Empfindung des Wohlgefallens im Menschen hervorgebracht werden könne. Das sittliche Gesez (der kategorische Imperativ) erhält also seine Möglichkeit blos von der Voraussezung der Freiheit. Diese Freiheit aber darf, (weil sie nichts widersprechendes enthält) und muß man, wenigstens in der Idee (ohne auf ihre objektive Realität zu sehen) bei einem vernünftigen Wesen, insofern es eines von Sinnlichkeit unabhängigen Willens sich bewußt, als Bedingung unterlegen. Wie nun aber reine

Vernunft, ohne andere Triebfedern, für sich selbst praktisch seyn, ohne allen Gegenstand des Willens, woran man zum voraus irgend ein Interesse nehmen dürfe, für sich selbst ein reinmoralisches Interesse bewirken könne? das zu erklären, ist alle menschliche Vernunft gänzlich unvermögend, und alle Mühe und Arbeit verlohren. (S. 120-125.)"

Aus der ganzen Anlage und dem Gang der Untersuchung war wohl nichts anderes zu erwarten, als daß die ganze Sittenlehre am Ende dadurch in den mislichsten Standpunkt gesezt werden müsse. Mißlicher könnte doch gewiß das Moralsystem nicht gestellet werden, als eben so, "daß das oberste Princip der Sittlichkeit ein Ding sei, von dem sich weiter nichts begreiffen lasse, als daß es unbegreiflich sei" S. 128. (womit die ganze Metaphysik der Sitten beschlossen wird). Auf dieses Resultat mußte man endlich ganz natürlich kommen, nachdem hierzu alles zugeschnitten und vorbereitet war. Unter dem glänzenden Titel **reiner Vernunft**, aus deren eigenthümlichen Quellen die ersten Principien der Sittenlehre geschöpft werden sollten, schuf man sich eine, ich weiß nicht woher? dem Menschen zugekommene — nicht von Erfahrung ausgeführte, und durch Erfahrung genährte; sondern alles aus sich selbstwirkende, über Menschennatur und Menschenglük sich wegspekulirende, völlig abstrakte Fähigkeit. Mit

dieser reinen Vernunft — aus aller Verbindung mit der Sinnenökonomie und dem ganzen System seiner wesentlichen Triebe und Stimmungen ausgehoben, sezte man den Menschen in eine Intelligenzenwelt, als in ein völlig gesondertes Reich. In dieser Verstandeswelt ließ man jene reine Vernunft sodann auch wirksam (praktisch) d. i. **Willen** werden. An diesen Willen, so rein wie die Vernunft, knüpfte man eine völlig eigenmächtige Kausalität, d. i. Freiheit. In Kraft dieses reinen, freien Willens sprach die Vernunft ein allgemeines Geistergesez, das ohne alle Bedingung, ohne Gegenstand und ohne Zwek, blos um sein selbst willen, als Gesez, für alle vernünftige Wesen gültig ist. Auf dieser Selbstgesezgebung und dem ihr untergelegten Begrif von Freiheit, ließ man einzig alle Pflicht und Sittlichkeit ruhen; deren ganze Hoheit und Würde nun eben darin bestehen sollte, daß jede Absicht auf Glükseligkeit und Zufriedenheit davon gänzlich ausgeschlossen wurde. — Am Ende dieser ganzen Deduktion mußte sich nun freilich finden, daß auf solche Weise es dem obersten Begrif der ganzen Sittenlehre — so ganz an nichts geknüpft, durch nichts gestüzt, durchaus an Haltung mangeln müsse; und daß für den, der auch wissen möchte, wofür? und warum etwas Pflicht sei? nur diese einzige und lezte Antwort übrig bleibe: weil

es Pflicht ist — darum ist es Pflicht. Nun mußte es freilich völlig unbegreiflich seyn, wie dieser dürre, so ausgefeilte, so skeletirte Begrif von Pflicht — von allem Einfluß auf Glükseligkeit gesondert, von allem, was ihm einigen Reiz, Interesse und Liebenswürdigkeit geben konnte, so völlig entkleidet jemals ein wirksamer Bestimmungsgrund für den Menschen werden könne. Mehr brauchte es nicht Sittlichkeit und Pflicht in ein eitles Schattenbild zu verwandlen. Um so mehr wird es Schattenbild, da man derselben die Freiheit — nicht in ihrer Realität und Wirklichkeit, sondern nur blos in der Idee (wäre sie auch an sich ein leerer Begrif und Traum) als Grund unterstellet. Und das soll nun von einer so viel ankündigenden, so weit ausholenden, über alles, was die fähigste Köpfe bisher gedacht, so hoch auffliegenden Untersuchung — deren dunkeln Gang, durch gehäufte Abstraktionen und Terminologien, man nicht anders als mit Mühe und Anstrengung erreichen kann — den Ertrag der Gedanken rein berechnet, die ganze Erndte seyn? Und das soll Grundlegung der Sitten seyn?

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Tittel, Gottlob August,

Ueber Herrn Kant's Moralreform

Frankfurt und Leipzig ; [Heidelberg] 1786
Ph.sp. 855#Beibd.2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10044591-2
VD18 14739682